مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان
سلسلة قضايا الإصلاح ٥

الإصلاح السياسي
في محراب الأزهر والإخوان المسلمين

عمّار علي حسن

تقديم

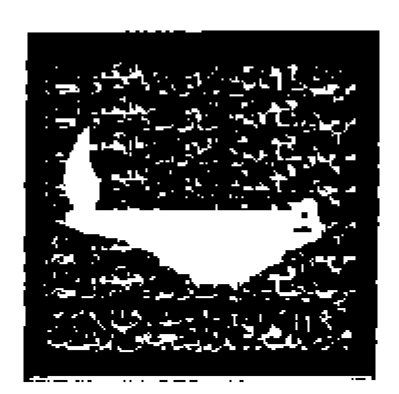
عبد المنعم أبو الفتوح   عبد المنعم سعيد

سلسلة قضايا الإصلاح ٥

الإصلاح السياسي

في محراب الأزهر والإخوان المسلمين

عمار علي حسن



الكتاب: الإصلاح السياسي

في محراب الأزهر والإخوان المسلمين

عمار علي حسن

تقديم :

د. عبد المنعم أبو الفتوح

د. عبد المنعم سعيد

سلسلة: قضايا الإصلاح

الناشر: مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان

٩ ش رستم، جاردن سيتي، القاهرة

ت: ٧٩٥١١١٢(٢٠٢+) فاكس: ٧٩٢١٩١٣(٢٠٢+)

العنوان البريدي: ص.ب ١١٧ مجلس الشعب، القاهرة

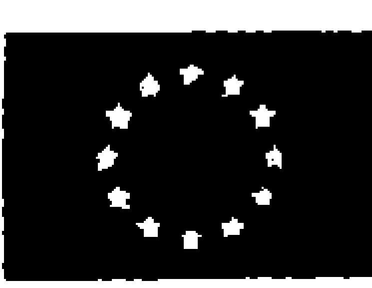
البريد الالكتروني: info@cihrs.org

الموقع الالكتروني : www.cihrs.org

المراجعة اللغوية: عثمان الدلنجاوي

الإخراج الفني: هشام السيد

رقم الإيداع: ٢٠٠٦/٣٣٨٠



الإصلاح السياسي

في محراب الأزهر والإخوان المسلمين

عمار علي حسن

تقديم

عبد المنعم سعيد   عبد المنعم أبو الفتوح



مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسـان هو هيئة علمية وبحثية وفكرية تستهدف تعزيز حقوق الإنسان في العالم العربي، ويلتزم المركز في ذلك بكافة المواثيق والعهود والإعلانات العالمية لحقوق الإنسـان. يسـعى المركـز لتحقيق هذا الهدف عـن طريق الأنشـطة والأعمال البحثية والعلمية والفكرية، بما في ذلك البحوث التجريبية والأنشطة التعليمية.

يتبنـى المركز لهذا الغرضـ برامج علمية وتعليميـة، تشمل القيام بالبحوث النظرية والتطبيقية، وعقـد المؤتمرات والندوات والمناظرات والحلقـات الدراسية. ويقـدم خدماته للدارسـين في مجال حقوق الإنسان .

لا ينخرط المركز في أنشطة سياسية ولا ينضم لأية هيئة سياسية عربية أو دوليـة تؤثر علـى نزاهة أنشطته، ويتعـاون مع الجميع من هذا المنطلق.

منسق البرامج
معتز الفجيري

المستشار الأكاديمي
محمد السيد سعيد

مدير المركز
بهي الدين حسن

الفهرس

إصلاح الإسلاميين فى مصر !

هذا الكتاب

يشكل كتاب "الإصلاح السياسي في محراب الأزهر والإخوان المسلمين" إضافة حقيقية للفكرة الديموقراطية فى مصر؛ وهى إضافة لأنها تتعامل بمسئولية وإبداع مع الإشكاليات الكبرى التى تواجه تطبيق الفكرة؛ وهى من جانب آخر "حقيقية" لأنها تضع الإسلاميين فى موضعهم كقوة سياسية لا يمكن تجاهلها ويتوقف على صلاحها -مع أمور أخرى لا تقل أهمية- صلاح الديموقراطية. وبهذا المعنى فإن الكتاب يتعرض لواحدة من الإشكاليات الكبرى فى المجتمع المصرى -والعربى أيضا- التى بدون التعامل معها فإن وجود نظام سياسى يكفل الحرية وتداول السلطة والاعتراف بالآخر والقدرة على الاختيار والتدبر فى أمور المجتمع سوف يصعب إقامته، وتظل المجتمعات العربية باقية على عهودها مع الاستبداد وحكم العسكر والأفكار المطلقة والصراع مع الخارج والحروب الأهلية فى الداخل.

ويعتمد الكتاب على أجندة واضحة فى ذهن المؤلف الدكتور عمار على حسن تقوم على تعديل الدستور، والقضاء على الفساد، وفتح الباب أمام الشباب، والامتناع عن الإصلاحات الشكلية، وإلغاء قانون الطوارىء؛ ومهما كانت التسميات فى هذه الأجندة فإنها فى عمومها تمثل برنامج الإصلاح السياسى والديموقراطى المصرى. ولكن قائمة الأعمال هذه لا تكتمل إلا عندما يقدم لنا المؤلف إشكالاته العظمى ممثلة فى مجموعة من المتقابلات عما إذا كان الإصلاح يتم من

الداخل أو الخارج (بيدى أو بيد عمرو)، وعما إذا كان الإصلاح يبدأ من القمة أم من القاع، وعما إذا كان الإصلاح يكون متدرجا أم يتم فيه حرق المراحل.

ومع وجود الأجندة والإشكاليات يدلف الكاتب إلى تحليل موقف الإسلاميين المتراوح بين "الفتوى" و"الجدوى" وما بين "الصبر" و"التمكن"، مطبقا إشكالاته على فكر الجماعات الإسلامية المختلفة، ومنها ينطلق إلى الحكم بضرورة التجديد السياسى لدى الإسلاميين محاولا عبور الفجوة بين الإسلام والديموقراطية طالما أنه لا توجد مشكلة "بنائية"، داعيا إلى مجموعة من المبادىء المفيدة لفك الاشتباك بينهما من خلال قيام المشروعية على الجماعة لا الشريعة، وتوحيد مرحلة الدعوة والتمكن، وتديين السياسة بمنحها بعدا أخلاقيا وليس تسييس الدين وتحويله إلى فارض لمطلق، والتماثل مع المجتمع لا التمايز عنه، والقيام بالشورى وليس الاستشارة، واختيار الانتخاب وليس البيعة، وتقديم المصلحة العامة على النص، والتأكيد على الجهاد الأكبر، وما أسماه المؤلف ضرورة الالتفات إلى القوة السلسة مع التخلى عن أوهام الحتمية التاريخية، وضبط حدود الخصوصية.

ولولا أن المؤلف عبر عن وجهة نظر ذائعة عن العولمة تجعلها تعبر عن "شعور زائف بالقدرة على صهر البشرية جمعاء فى بوتقة واحدة، أو تحويل الناس إلى أنماط متشابهة، بل متماثلة، تفكر بطريقة واحدة، وتعيش بأسلوب واحد" لكان قد وجد فى ضبط حدود الخصوصية أبعادا غنية للإسلاميين والعالم. فالعولمة تقوم فى حقيقتها على التنوع والخصوصيات المضبوطة بحدود التنوع والتماثل الموجودة على مستوى المجتمع الإنسانى سواء كان فى حدود الدولة أو فى حدود العالم.

العولمة والهوية... والذاكرة التاريخية !

فالشائع في الكتابات العربية عامة أن "العولمة" هي نقيض "الهوية" أو "الخصوصية"، فالأولى تنزع إلى وجود قيم عالمية تنحدر في أحيان كثيرة لتكون "أمريكية"، أما الثانية ففيها كل ما يتعلق بخصوصية جماعة بعينها تميزها عن الآخرين، وفيها توجد القيم الثقافية والدينية والحضارية التي نبعت من تجربة تاريخية معينة على نطاق جغرافي بعينه. والأولى بحكم التعريف قائمة على عبور الهويات باعتبارها أسواقا اقتصادية واتصالية تمتزج عبر شبكات من الاعتماد المتبادل التي تذوب فيها حساسيات "الأنا" تجاه "الآخر"، والثانية الفضيلة فيها هي التميز والحفاظ على المسافات بين هذا وذاك، وكلما ابتعدت المسافة تأصلت الهوية وازدهرت وعبرت عن ذاتيتها. هذه المقابلة خلقت جزءا كبيرا من التخوف المشروع مما يجري في العالم بحيث باتت العولمة هي الامتداد الموضوعي للإمبريالية ومن قبلها الاستعمار ومن قبلهما كل ما يتعلق بالغرب والخارج بوجه عام.

التأمل في العلاقة بين العولمة والهوية يرجح أن العلاقة جدلية بأكثر مما يبدو على السطح، وكلما ازدادت كثافة الأولى وجدت الثانية سبلا جديدة للتجذر والانتشار، ولا يعود ذلك بالضرورة إلى أن الثانية تشكل المقاومة المتصورة للأولى، بل لأن الأولى تمد الثانية بأدوات جديدة تكفل لها العمق والاستمرار. الدين مثلا جزء من مكونات الهوية التي تحدد العلاقة بالوجود، والفارق بين الخطأ والصواب، والحلال والحرام، والرجل بالمرآة، والشائع أن العولمة تحاول تجاوز ذلك كله في نموذج قيمي واحد، ولكنها في الوقت ذاته من خلال ثورتها التكنولوجية أعطت الدين ما لم يتيسر له من قبل في كل عصور التاريخ. فعدد من يذهبون إلى الحج مثلا كان محدودا للغاية

فـى العصور القديمة بحكـم مشقة السفر وبعد المسافـة التى استلزمت قطـع البحـار والقفـار، والواحـات والصحـراوات، وفى كثير من الأحيـان لم يكـن بقـدرة الحـاج العـودة إلى موطنه مرة أخـرى، وبـالتـالى لم يكن بـإمكانـه نقـل تجربة الاجتمـاع الكـبرى مع جمـاعـة المسلمين من كل أقطار العـالم. وهكذا فـإن العولمة من خلال ثورتهـا الاتصـالية فى النقل والمواصلات نقلت ملايين المسلمين إلى مكة وأعـادتهم مرة أخرى أكثر اتصـالا بشـرع الله وأداء لشعـائره والتصـاقـا ببـاقى المسلمين. ومن أول المطبعة حتـى خدمة الإنترنت، غير الشرائـط والأقراص الإليكترونية، فـإن القـدرة على طبع وتوزيع كتب الـتراث والتفـاسير والفتـاوى بـاتت متـاحة لكل شخص وليس فقط لنخبة من المتخصصين والعلمـاء الذين كـان عليهم نسخهـا فى نسخ قليلة.

الأمـر ذاته ينطبـق على مـا يسمى "ذاكرة الأمة" التى تعد واحدة من أهـم أبعـاد الهوية، فـلا توجد ذات متميـزة دون تـاريـخ خـاص وفريد وفى كثـير من الأحيـان مجيد أيضـا. فـاكتشـاف هذه الذاكرة من خلال الحفريـات والكتب القديمة، كـان المقدمة الطبيعية لتكوين الهويـات في كثـير من التفـاصيل التـاريخية التى تنسج حضـارة بعينهـا، وهنـا فـإن العولمـة قدمت من خـلال عمليات الاستشعـار عن بعـد، وتكنولوجيات معرفـة التربـة، وكيميـاء الحفـاظ علـى المخطوطات القديمـة، وإعـادة إنتـاجهـا بوسائل معـاصرة وسريعة التوزيـع والانتشار، قدرات هـائلة لاكتشـاف الذاكـرة التـاريخيـة لكل أمة والحفـاظ عليهـا مـن الاندثـار. وإذا كـان معلومـا أن الحضـارة الغربيـة المعـاصـرة يعـود جـزء منهـا إلى فضـل العرب فى الحفـاظ على التراث اليونـانى، فـإن فضل الغرب علـى العـرب جاء من خلال الحفـاظ على التراث العربـى فى المكتبـات الغربيـة وإتـاحتهـا للعرب مـرة أخرى ليس فقط من خلال إعـادة طبعهـا أو إتـاحتهـا للزوار مـن البـاحثين، بل الأهـم أنهـا بـاتـت متـاحة لكل من

يستطيع الدخول على مكتبـات الكونجرس وأكسفورد وليدن من خلال الإنترنت.

ولعل الظاهرة ليست جديدة تماما بالنسبة لمصر على وجه التحديد، فقد سقطت الذاكرة التاريخية لمصر تماما فيما يتعلق بالجزء الأكبر من تاريخهـا الذى حدث خلال الفترة الفرعونية حتى جاء شامبليون وفك عقـدة اللغة الهيروغليفية وبالتالى عادت لنا ذاكرة كاملة لثلاثة آلاف ومائتـى عام من التاريخ المكتوب والمدون. ولكن الأمر لم يتوقف عند هـذه النقطة فقد أعـاد عدد من العلماء الغربيين أكثر من ألف وستمائة عـام من عصور ما قبل التاريـخ إلى الذاكرة المصرية مرة أخرى، وهو ما دونه بتفصيل شديد عالم مصر العظيم سليم حسن فى موسوعته عن التاريـخ الفرعونى، وجاء فيهـا جهود دى مورجان الفرنسى الذى قام بحفريـات وأبحاث عن العصر الحجـرى فى مصر، وتبعه بوفييه لابير الفرنسى أيضا وركز على العهدين الحجريين القديم والحديث، والأستاذ ينكـر الألمانى الذى أضاف الكثير من المعرفة عن الفنون والصناعات التـى كانـت متداولة فى مصر فى عصور ما قبل الأسرات، وبعد هؤلاء جاءت قائمة طويلة من العلماء لكى تكتشف حضارات متكاملة قامت فـى مناطق مصريـة مازلنا نعرفها حتـى اليوم مثل البـدارى والكوم الأحمـر وأبوصوير والفيوم، وفيهـا كان فجرالبشرية يبزغ على العالم وينقل الإنسان من حالة أحد روافد المملكة الحيوانية إلى حالة المملكة الإنسانية القادرة على ترويض الطبيعة وصناعة الحضارة.

ومـن ساعتها فإن الهوية الوطنية المصرية اكتسبت أبعادا وأعماقا لم تكن لتتيسر لها لولا هذه الاكتشافات، واستمر الحال على ذلك طوال القرن العشرين، فرغم الجهود المشكورة لمدرسة الآثار المصرية وعلماء الآثـار المصريين من أول أحمد كمال باشا وسليم حسن وسامى جبره وحتـى زاهـى حواس، فـإن العالم لم يبخـل على مصـر لا بجهد البشر

والعلمـاء ولا بتقـدم التكنولوجيا التى تغذى الذاكـرة التاريخية للأمة بـالكثـير من التفاصيـل والنسيج الخاص بـالمصريـين الذى يعمق من هويتهـم ويدعم تماسكهم القومى. وربما كان إنقـاذ آثار النوبة إنقاذا لـتراث بشرى ساهمت فيه اليونسكـو، ولكنه من جانب آخر كان إنقاذا لماضى المصريين وحاضرهم أيضا؛ لأنه أتاح بناء السد العالى. وفى وقـت من الأوقـات انشغلت المعامـل التكنولوجية الأمريكيـة بإنتاج كامـيرات خاصـة، تم فيهـا الاستعانـة بخـبرات كامـيرات التصويـر الخاصة بالمركبات الفضائية حتى يمكن تصوير فجوات تحت الأرض تحتـوى على مراكب الشمس دون أن تدخل إليها ذرة هواء واحدة حتى لا تتلـف معرفتنـا بخصائص الجو فى العصـور القديمة، ولا تزال هذه التكنولوجيـا الناجمة عن ثورة المعلومـات والاتصالات تتيح للذاكرة المصريـة ما لم يكن متاحا لها بوسائل ما قبل العولمة، وتذيعها ليس فقـط على العالم، بـل وتتيحها أيضا للمصريين الذيـن تتدعم هويتهم كما لم يحدث من قبل فى التاريخ.

فى فضيلة الاجتهاد

ولكـن هذه –العولمة والخصوصيـة– نقطة فرعية على أية حال ولا تدخـل فى صلـب الكتاب، وتكمن أهميتها فـى أن النقاش الدائر حاليا فـى مصر والمجتمعات العربية حول دور الديـن فى الحياة العامة هو نقاش دائر على مستوى العـالم كله بما فيه الدول الصناعية المتقدمة الممتـدة إلى العـالم مـن خـلال التكنولوجيـا والاقتصـاد والأفـكار. والحقيقـة أن ما يرصده المؤلف من تغيرات لدى التنظيمات الإسلامية سواء نحو التطرف –الذى يدفعها إلى العنف– أو الاعتدال الذى يدفعها نحـو التعامل المدنى مع السياسة ليس ظاهـرة محلية بل إنها عالمية بامتياز.

ولعـل ذلـك كان مـا يعطى الاجتهاد الذى يقدمــه الدكتور عمار على حسن قيمته الحقيقة فى تطوير نظرة القوى السياسية المختلفة، ويصبه فـى إطار عالمى للتعامل مع قضية أعيت الإنسانية طوال ما يزيد على عشرين قرنا، ويعطى السياسة إنسانيتها، وتدينها المرجعى والأخلاقى، والأهم من ذلك صبه فى إطار التطور السياسى والديموقراطى المصرى. ولــو أن الكاتب استمر فى تطوير مقولاته التى أوضحها خلال الفصول الثلاثـة الأولى مـن الكتـاب لحفر لنفسـه، ولآخرين، مسـارا فى عملية التطـور الديموقراطـى المصـرى؛ ولكـن إضافتـه لفصلـين آخرين عن إصـلاح الأزهر، والإصلاح الثقافى للإسلاميـين، ربما أعطى للظاهرة كلهـا بعضـا مـن الشمـول، ولكنـه بالتـأكيد اختصـم قدرا مـن العمق، خاصـة بعدمـا بـدا الفصل الأخير عبـورا مفتعلا بـين جانبين يصعب العبـور بينهما مـن خلال تقريع التطـرف والمغالاة وتقريـظ الاعتدال والمراعـاة لمقتضى الحال الذى يجعـل حرية التأليف مراعاة لمقتضى الضرورة الدينية.

ولكـن الاجتهاد مع ذلـك يبقى أصيـلا، وفاتحا البـاب للمزيد منه، مقدما للجماعات والقـوى الإسلامية فاتحاً للتطور والتغيير، وواضعا أمـام بقية المجتمع مساحـة للفهم والتفاعل والأخـذ والعطاء. وخلال هذه العملية يـدرك الطرفان –المجتمع السياسى والإسلاميون– حالة مـن الواقعيـة المشتركـة التى تـدرك بمقتضاهـا النخبـة السياسية فى عمومهـا أن الإسلاميـين –والثقافة الدينية– جـزء أساسى من تكوين المجتمـع، كمـا يـدرك الإسلاميـون أن الديموقراطيـة ربمـا تكون هى الضامنة فـى النهاية لبقاء المرجعية الإسلامية وازدهـارهـا وتجنيبها شرور العنـف والعزلـة. ولكـن الوصـول إلى ذلـك يستوجـب نوعا من التعامـل الأصيل مـع إشكالية الدين والحياة العامـة، والتماس مع ما هـو مقدس وما هو إنسانى، وفـوق ذلك التعامل مع حقائـق السياسة

العمليــة التى قدمــت الإسلاميين فى صورتين: واحــدة جهادية عنيفة رافضــة ممثلة فــى الجماعات "الهامشيــة" -كما يصورهــا المؤلف- وواحــدة سياسية عملية تدخــل الانتخابات وتمارســ السياسة، وجاء فوزها فى الانتخابات الأخيرة فى مصر فى صورة الإخوان المسلمين لكى يطرح من القضايا -فى أصولها وفروعها- ما لا يمكن تجاهله.

فى أصول المسألة الدينية

للفيلسـوف اليونـانى أفلاطون كثير من الكتب التى دون فيها حكمة وأفـكار أستــاذه سقـراط، وقـد شــاع منها كتابــه "الجمهوريــة" الذى وضــع فيــه رؤية للدولــة المثاليــة التى يحكمهــا الحكمــاء والفلاسفة أو الأرستقراطيــة الفكريــة القادرة على الوصـول إلى "الحقيقة". ورغم الشيــوع الكبــير لهـذا الكتــاب واعتبــاره واحدا مــن أهم كتــب الفلسفة السياسيــة فى التاريــخ، فإنه لم يكن كتــاب "السياســة" الأول والأهم بالنسبــة للرجـل، على الأقل من زاويــة الحياة العمليــة والواقعية. فقد كان كتابــه "القوانين" هو عمدة كتب السياسة وأولها وأكثرها أهمية، لأنــه كان الكتــاب الذى ناقش وفحص كيف تصنــع القوانين فى دولة حقيقية وليس دولة وهمية على غرار تلك الدولة الطوباوية التى صنعها فــى "الجمهورية". وفــى هذا الكتاب الذى جاء علــى شكل حوارات بين رجل وصاحبه، لعله كان أفلاطون نفسه وأستاذه سقراط، كانت الدولة المتحضـرة هى تلك التى تحكــم بالقوانين -أو القواعــد التى تصنعها السلطــة السياسية لكى تنظم الحيــاة العامة- وليس بالقوة العشوائية، ولكــن القوانــين يجرى عليها مــا يجرى على الحياة مــن تغير، وتصير قــدرة الدولــة على صنــع القوانــين الملائمة فــى الوقــت المناسب هى المعيــار الذى يحدد درجــة تقدمها. فالدول بتراوحهــا عملية سياسية لصنع القوانين تتراوح ما بين المحافظة على ما هو قائم، وذلك يمكن

فى أسوأ أحواله أن يسبب الجمود، وبين التغيير المستمر، وذلك فى أسوأ أحوالـه يمكن أن يؤدى إلى الفوضى. وما بين الجمود القاتل والفوضى تقـع العملية السياسية فى الدولة، وهى التـى من وجهة نظر أفلاطون ينبغـي أن تشمـل حكمة كبـار السن الذين يتجـاوزون الخمسين عاما، ولكـن مع تلطيف نزعتهـم إلى القديم، وميلهم إلى إبقـاء كل شىء على حالـه، مـن خلال عـدد مـن الأساليب منهـا الاستمـاع إلى الموسيقى، وشرب النبيذ.

ولكـن المثـير فى هذا الكتاب أنـه فى فصله الأول، بـل فى الحقيقة، فـى صفحتـه الأولى يثير قضيـة كانت من أهـم القضايـا التى شغلت البشريـة طـوال تاريخها والمتعلقة بمصدر القوانـين. فالرجل المسمى "غريب أثينا"، ولعله سقراط، يسأل صاحبه، ولعله أفلاطون، عما إذا كان مصدر القانون هو "الآلهة" أم "البشر"، وبهذا السؤال كان أول من طرح على الفكر السياسى واحدة من أهم إشكالياته ومعضلاته التى لا تزال تشغلنا حتى اليوم. هل مصدر القانون –القاعدة المنظمة لأعمال الجماعـة– وأصولـه المعرفية يعـود إلى حكمة عليا جـاءت من خارج الذات الإنسانية، أم أنها نابعة منها، لأنها أعلم بشئون دنياها ؟.

الحكـم لله أم للبشر تلك هى القضية، أو تلك هى المسألة إذا استعرنا ذلـك التعبير الشكسبـيرى المعبر، وهى الموضوع الـذى ألح بشدة على الفكـر السياسى فى البلدان الإسلاميـة ووضعته فى مواجهات درامية طـوال القرن العشريـن. ولم يكن ظهور الجماعـات الإسلامية المختلفة فى درجات اعتدالها وتشددها من أول حركة الإخوان المسلمين وحتى حركـة طالبان وجماعـة القاعدة، ونشوب الثـورات الإسلامية من أول ثـورة المهدي فى السودان فـى نهايات القرن التاسع عشر وحتى ثورة الترابـى فى البلد ذاته فى نهايات القرن العشرين، إلا تعبيرات مختلفة عـن تلك المعضلة التى لا تزال مطروحة علـى المسلمين بإلحاح شديد.

فالأصل في الموضوع أن البلدان الإسلامية كانت محكومة بالفعل بقواعد الشريعة الإسلامية منذ قامت دولة الخلافة عبر مراحلها المختلفة بعد وفاة النبى صلى الله عليه وسلم، وادعى الخلفاء والملوك والأمراء كل فى موقعه أنه كان يمثل بيضة الدين وأوتاد الملة. ولكن القرن التاسع عشر، ومن بعده القرن العشرون، جاءا لكى يشهدا هوان المسلمين، وزوال دولة الخلافة فى استنبول، وسقوط الدول الإسلامية الواحدة بعد الأخرى تحت الاحتلال الأجنبي القادم من بلدان غير إسلامية، ولكنها فاقت الأخيرة وتفوقت عليها فى أساليب صنع الحياة.

وما إن بدأت الأقطار الإسلامية المختلفة فى الدخول فى مرحلة الاستقلال حتى طرح عليها السؤال بإلحاح مرة أخرى، فقد كان عليها أن تعيد صياغة حياتها وتصنع بالتالى قوانينها. ويشهد التاريخ أن القرن العشرين شهد ثلاث إجابات قلقة لم يحسم أيٌ منها السؤال الحائر فى العقل الإسلامي، ومن ثم فإن الإجابات، وأبواب الاجتهاد، لا تزال مفتوحة. أولى هذه الإجابات جاءت من تركيا الكمالية، وقامت على القطيعة الكاملة مع الإسلام، فالقانون بات مصدره الكامل ما يقرره البشر، وليس الشريعة أو النص القرآنى، وحتى اليوم فإن نصوص الدستور التركى العلمانية هى التى تحكم الحياة التركية.

وثانية الإجابات جاءت على طرف النقيض ومن المملكة العربية السعودية التى تشكلت كدولة فى توقيت مقارب، ورفضت أن يكون لها دستور منظم للحياة السياسية، ومحدد لقواعد التشريع وإصدار القوانين، لأن ذلك كله تم تحديده بالفعل فى القرآن الذى بات هو دستور الدولة ومصدر تشريعاتها كما تحددها السلطة السياسية بمعاونة جماعة العلماء والفقهاء. وهكذا قام فى العالم الإسلامي نموذجان يجسدان تماما تلك الإشكالية التى عبر عنها أفلاطون منذ

زمن بعيد، وراح المسلمون يتأرجحون بينهما بدرجات مختلفة من النقاء ومحاكاة النموذج الأصلى.

الإجابة الثالثة جاءت من مصر التى كان عليها أن تجابه هذا السؤال بصورة حاسمة حينما كان عليها أن تقرر مصيرها مع صدور تصريح ٢٢ فبراير ١٩٢٢، الذى صاغ -مهما كانت عيوبه- شكل بداية الاستقلال المصرى فى العصر الحديث. وجاءت الإجابة فى شكل دستور ١٩٢٣ الذى حاول تقديم إجابة مبتكرة تعبر بجسر من الإبداع القانوني والفكري الفجوة بين الدين اللازم للسلامة النفسية والقلبية للإنسان المسلم، والحياة التى تفرض على المسلمين اتباع القواعد العصرية فى صنع القوانين. ومن هنا جاء النص الدستورى على "أن الإسلام هو دين الدولة، وأن مبادىء الشريعة هى مصدر التشريع، ولكن الدستور من جانب آخر لم يوكل أمور التشريع، وصنع القوانين للملك أو للخليفة أو لرئيس الجمهورية فيما بعد، وبالتأكيد ليس للشيوخ، وإنما للسلطة المدنية المنتخبة التى بات عليها أن تقرر -وهى عالمة بشئون دنياها- ما هو الأصلح لحياة البشر وفلاحهم. وربما عاد هذا الحال لطبيعة مصر الوسطية، وتعبيرا عن قدم الدين فيها ومعرفتها بالحداثة على مدى أكثر من قرن قبل وقت الإجابة عن السؤال، وربما كان ذلك أيضا عائدا إلى توارد كوكبة من المجتهدين على الحياة السياسية خرجوا من عباءة الشيخ الإمام محمد عبده من أمثال الأخوين مصطفى وعلى عبد الرازق.

الفكرة هنا فى النموذج المصرى كانت هى أن الإسلام قادر على التعامل مع الحياة العصرية ومؤسساتها وابتكاراتها، ولذا بات واجبا تجديد الإسلام بتخليصه من البدع، والتقليد، والبحث عن روحه "الحقة" التى تعيد له فعاليته ومكانته بين الأمم. وإذا كان النموذج التركى يقوم على الانفصال عن الدين، بل ومطاردته حتى سنوات

قليلة مضت، باعتباره مقيدا للتقدم؛ والنموذج السعودى قام على الانفصال القائم على التفرد والخصوصية تجاه العالم الخارجي، فإن النموذج المصرى قام على أساس المشاركة مع العالم من خلال الإبداع الذاتي. وفى عشرينيات القرن الماضى عرفت مصر موجات من الإبداع الصناعى والفنى والفكرى ربما لم يقاربه عقد آخر. وعلى أى الأحوال فقد ظلت النماذج الثلاثة تتجاذب العالم الإسلامى طوال العقود الثمانية الأخيرة، وكان لكل منها امتداداته التى تجسدت فى أشكال متنوعة من النظم السياسية. ولكن الأسئلة الكبرى ظلت معلقة، وظل العالم الإسلامى تتراوحه المعضلة، رغم أن اجتهادات عظمى حاولت عبور الجسور بين الدنيا والآخرة عندما كان هناك من ادعى أنه وحده يملك الحقيقة الدينية، مستبدلا عمامة الشيوخ والأئمة ببندقية المجاهدين.

وهكذا كان الفكر المصرى هو الذى أخذ الطريق الصعب الذى يقوم على إعمال الفكر والاجتهاد، وتحقيق الملاءمة بين الدنيا والآخرة معا. وربما كان أول من مهد الطريق إلى ذلك هو الشيخ الإمام محمد عبده ومن بعده الشيخ مصطفى عبدالرازق، والقانونيون والفقهاء الذين ساهموا فى وضع دستور ١٩٢٣ الذى قدم توازنا دقيقا بين كون الإسلام هو دين الدولة الذى يشكل فضاءها التشريعى، وما بين الحكم المدنى الذى يقع بين يديه عملية الاجتهاد فى إصدار القوانين. ولكن ربما كانت أهم وثيقة سياسية، أو كتاب فى الفكر السياسى المصرى والعربى، هى التى جاء بها الشيخ على عبد الرازق الذى أصدر فى عام ١٩٢٥ كتابه " الإسلام وأصول الحكم " والذى ربما لا تقل أهميته بحال عن كتاب جون لوك عن " الحكومة المدنية " فى الفكر الغربى. ففي هذا الكتاب الأخير، كان لوك هو أول من قال –فى حدود ما نعلم– إن حكم البشر كعملية مدنية تدار من خلال السلطات الثلاث التنفيذية

والتشريعية والقضائية، لا يتناقض مع الإنجيل ولا الإيمان بالله.

وبالمثل فإن الشيخ على عبد الرازق، الأزهري الذى لم يبلغ بعد آنذاك الثلاثين من عمره، بدأ كتابه بالقول: بسم الله الرحمن الرحيم، أشهد أن لا إلـه إلا الله، ولا أعبـد إلا إياه، ولا أخشى أحدا سـواه. له القوة والعزة، ومـا سواه ضعيـف ذليل، وله الحمد فـى الأولى والآخـرة، وهو حسبى ونعم الوكيل. وأشهد أن محمدا رسول الله، أرسله شاهدا ومبشرا ونذيرا، وداعيـا إلى الله بإذنـه وسراجا منيرا. صلى الله وملائكته عليه وسلموا تسليمـا كثـيرا. وبعد هذه المقدمـة الإيمانية يمضى فـى دراسة قضية الحكـم فى الإسلام التى يقيمها على الوجه التالى: فالقضية التى يدور حولهـا النزاع اليوم هى بعينها القضية التى واجهها آباؤنا وأجدادنا، قضيـة الحاكـم المعوج والحكومـة المستقيمـة، وإن شئت فقـل إن تلك هـى قضية الدنيـا من أقدم أيامهـا، أى منذ قام فيهـا حاكم ومحكوم وحكومة.

هنـا فـإن الشيخ لا يضـع القضية ضمـن مكوناتهـا المتوافرة عام ١٩٢٥ ومحاولات الملك فـؤاد للاستبداد بمصر، وإنما يضعها كقضية تواجـه الفكـر الإسلامى، بل والفكـر الإنسانى فـى كل العصور. وربما زاد مـن حماسـه أن بحثه قـد أوصله إلى الضعف غـير العادى فى حظ المسلمين من العلوم السياسية، رغم احتكاكهم باليونانيين ومعرفتهم بأفلاطـون وأرسطو، ورغـم أن قضية الحكم والخلافـة كانت مطروحة طـوال الوقـت بالتنـازع عليهـا بـين أكثر من طـرف، ورغـم أن الحكم والخلافـة لم يقوما إلا على أساس من "القوة الرهيبة"، و"أن تلك القوة كانـت -باستثناءات نادرة- قوة ماديـة مسلحة. فلم يكن للخليفة ما يحوط مقامـه إلا الرماح والسيوف، والجيش المدجـج والبأس الشديد، فبتلك دون غيرها يطمئن مركزه، ويتم أمره".

وبهذه الصراحة والوضوح يضع الشيخ على عبد الرازق بحثه ويصل

إلى أهم نتيجة وصل إليها الفكر السياسى الإسلامى وهى أن "الخلافة ليست فى شىء من الخطط الدينية، كلا ولا القضاء ولا غيرهما من وظائف الحكم ومراكز الدولة، وإنما تلك كلها خطط سياسية صرفة، لا شأن للدين بها، فهو لم يعرفها ولم ينكرها، ولا أمر بها ولا نهى عنها، وإنما تركها لنا، لنرجع فيها إلى أحكام العقل، وتجارب الأمم، وقواعد السياسة". ثم بعد ذلك يصل الشيخ العارف الدارس إلى أهم النتائج: " لاشيء فى الدين يمنع المسلمين أن يسابقوا الأمم الأخرى، فى علوم الاجتماع والسياسة كلها، وأن يهدموا ذلك النظام العتيق الذى ذلوا واستكانوا إليه، وأن يبنوا قواعد ملكهم، ونظام حكومتهم، على أحدث ما أنتجت العقول البشرية، وأمتن ما دلت تجارب الأمم على خير أصول الحكم".

ولم ينس الشيخ بعد التوصل إلى هذه النتيجة أن يؤكد فى نهاية كتابه "والحمد لله الذى هدانا لهذا، وما كنا لنهتدى لولا أن هدانا الله، وصلى الله على محمد وآله وصحبه ومن والاه". وهكذا اجتهد الشخص وهداه الله إلى الحكمة، ولعل ذلك هو ما هدفت المدرسة الإصلاحية التجديدية المصرية إليه فى البحث فى أمور الدين والدنيا، ومنها خرجت المدرسة القانونية والفقهية العظيمة التى وضعت قوانين الدولة المصرية المدنية والجنائية الحديثة، والتى لا تقوم على أساس من التقليد الأعمى للسابقين، أو التقليد الأعمى للمعاصرين من الدول الأخرى، وإنما اجتهاد مصرى خالص يعتمد على أحدث ما وصلت إليه العقول البشرية وتجارب الأمم. وبهذه الطريقة كان الشيخ على عبد الرازق هو الجسر الذى عبرت به الدولة المصرية ما بين عصور الظلام والاستعمار إلى عصر الاستقلال والحداثة، كما كان هو الطريق الذى سارت عليه عملية التحديث المصرية وبدأت مع الشيخ محمد عبده ووصلت إلى الدكتور السنهورى ورفاقه وتلاميذه حتى تمت

هندسة الدولة المصرية ونموذجها الفريد.

ولكـن هـذه المسـيرة لم تكـن كافيــة لحـل الإشكالية التـى طرحها أفلاطون فى كتابه " القوانين "، ربما لأن الأزهر لم يوافق على ما جاء فى كتاب الشيخ على عبد الرازق، وربما لأن مؤسسات الدولة المصرية لم تنضـج بالقدر الكافى، وربما لأن التطـور الاقتصادى والاجتماعى كان لا يـزال فـى بداياتـه الأولى، وربمـا لأن قواعـد الدولـة الحديثـة تم اختراقهـا باستمـرار مـن قبـل المدعين بـالإيمـان بها مـن الساسة المصريـين والمستعمرين البريطانيين. ومهما كانـت الأسباب فإنه لم يمضـى عامان فقـط على صدور كتاب " الإسـلام وأصول الحكم "حتى كانت حركة الإخـوان المسلمين قد ظهرت إلى الوجود فى الإسماعيلية عـام ١٩٢٨ لكى تطرح أن الإسلام "دين ودنيـا" و"مصحف وسيف"، ومعها نشأت جماعة "إسلامية" خاصة لا تجعل الإسلام هو دين الدولة كلهـا كما جاء فـى الدستور، وإنما هـو دين من يقدمـون فيه اجتهادا خاصـا بهم. وكان هـذا الاحتجاز للدين والدنيا معا هـو نقطة البداية فـى الطريق الذى قاد فى النهاية إلى وجـود حركة طالبان وجماعات الجهاد والقاعدة.

وربمـا لم تكـن المشكلة فى حركـة الإخوان المسلمـين أنفسهم بقدر مـا كانت فى منطق الـرد على إشكالية الحكم والقانـون والتشريع فى الدولـة. فالشيـخ حسن البنـا كان متأثرا بالشيخ رشيـد رضا، وهو ما كان متأثـرا بطريقتـه الخاصة المحافظة بالشيـخ الإمام محمد عبده، ولذا فإن الحركة مالت إلى التحديث بدورها، ولكنه كان التحديث الذى يركز علـى القوة المادية، مع قليل من الاجتهاد فـى الأمور السياسية. ولكـن المشكلة جاءت من دعوة إلى الأمـة كلها كما كان الحال فى كل الدعـوات الدينية السابقـة عليها والتى جاءت مـع الشيخ جمال الدين الأفغانـى والشيـخ محمد عبده وحتـى رشيد رضا ذاتـه، فقد تحول ما

يخص الأمة كلها إلى جماعة خاصة، باتت مع الأيام واحدة من الفرق الناجية من النار التى قد يكون لها أحكامها القاسية على من خالفها. ومن المدهش أن الحركة التى جاءت لرفع شأن الإسلام لم تجد -إلا مؤخرا- فى الدستور ما يصلح مجالا لتطور الدولة السياسى والاقتصادى، وجعلت من ازدواجية "المصحف والسيف" كناية عن مصدر القانون المباشر وأداته فى السلطة السياسية.

وبالتأكيد فإن حركة الإخوان المسلمين وردت عليها تغيرات كثيرة خلال العقود، بل إن جناحا ليبراليا نشأ من قلبها، وقام من قلب الحركات السياسية فى الجامعات والنقابات المهنية، وهم الآن الذين يشكلون ما يسمى بحزب الوسط وعدد من الشخصيات العامة ذات التأثير الفكرى. ولكن فكرة احتجاز جماعة بعينها للدين واعتباره مجالها الخاص ظلت مشكلة فى النظام السياسى المصرى ونموذجه المتميز، وبعد ذلك فتحت الأبواب لجماعات ظنت أنها أكثر نقاء وأكثر قدرة على تمثيل والدفاع عن الملة حتى من الإخوان المسلمين. وهكذا وجدنا طوابير من الجماعات المختلفة فى الشخصيات والأمراء والتأويلات الفقهية، ولكنها كلها تجتمع على أنها هى "الجماعة الناجية من النار" التى أنيط بها تفسير الدين، وفى أحيان أخرى تطبيقه بحد السيف كما فعلت طالبان فى أفغانستان ومناصروها فى باكستان وجماعات القاعدة عند سيطرتها مؤقتا على مناطق فى العراق وغيرها من الدول العربية والإسلامية الأخرى.

وربما كان الطريق طويلا بين حركة الإخوان المسلمين وحركة طالبان وأمثالها، وربما أيضا كانت المسافة بين الاعتدال والتطرف تبعد بُعد الأرض عن السماء السابعة، ولكن القضية ليست هى المسافة بقدر ما هى الأصول والمنابع. وربما لو كان للشيخ على عبد الرازق الغلبة على الشيخ حسن البنا لكانت مسيرة المسلمين فى العالم قد

اتخذت مسارا آخر بديلا عن ذلك المسار الذى سارت فيه. وعلى أى الأحوال، وحتى لا يساء الفهم، فإن الحركات الإسلامية ليست وحدها هى المسئولة عن هذا المسار، فالمسئولية من الجسامة بحيث تتوزع على الأمة كلها.

الفريضة الواجبة

ومع اعتبار كل ما سبق فإن الكتاب الذى بين يدى القارىء هو فى حقيقته عودة إلى ممارسة الاجتهاد المصرى للتعامل مع هذه الإشكالية التى أرقت السياسة المصرية فى الماضى عند نشأة الدولة المصرية، وأرقتها الآن بعد الصعود المثير أولا لحركات العنف الإسلامية خلال العقود الثلاثة الماضية، وثانيا لجماعة الإخوان المسلمين كجماعة سياسية حاصدة للمقاعد النيابية والمكانة السياسية. مثل هذا الاجتهاد يرفض تلك الحالة من الوقوع بين مطرقة الحكم الاستبدادى الحالى وسندان الحكم الاستبدادى البديل من خلال تطوير كليهما ودفعهما دفعا فى الاتجاه الديموقراطى. ولأن موضوع الكتاب يتعلق بالحركات الإسلامية فإن جماعة الإخوان المسلمين تحتاج أكثر من غيرها إلى المراجعة ليس فقط لأنها حازت الوجود الفاعل فى المجلس النيابى، وإنما أيضا لأنها حصلت على جزء مرموق من الفضاء السياسى المصرى.

جمهورية الإخوان المسلمين المصرية !

عرضت جماعة الإخوان المسلمين نفسها خلال الانتخابات التشريعية المصرية الأخيرة -٢٠٠٥- بشكل حاول الاقتراب من الفكرة الديموقراطية، فالجماعة -كما يقول أقطابها- ليست جماعة المسلمين وإنما جماعة من المسلمين، وهى جماعة تسعى لحزب مدنى

سياسـى لا فضل لها على باقـى الأحزاب المصرية الأخرى إلا بالقدرة على خدمة الوطن. وبهذا الجوهر الجديد فإن الجماعة ترنو إلى مشاركة الجماعـات السياسيـة الأخـرى، خاصة تلـك التى فـى المعارضة، فى عملية الإصلاح الدستورى والديموقراطى والاقتصادى.

مثـل هذا القول خلق جماعـة من الليبراليـين المتحمسين ليس فقط لوجـود الإخـوان المسلمـين فـى الساحـة السياسيـة، بـل والسعـداء أيضـا بوجـود جماعة لها القـدرة على الحشد والتعبئـة -والدفاع عن الصناديق- إلى الدرجة التى تجعلها قادرة على تحدى الحزب الوطنى الديموقراطـى الذى طالت سكناه فى مقاعـد السلطة. والحقيقة أن مثل هـذا التحمس ومثل هـذه السعادة لها مـا يبررها فـى تاريخ عدد من البلـدان حينمـا تحولت جماعات للإخوان المسلمـين إلى أحزاب مدنية تمارس الديموقراطيـة بالفعـل، وعلى استعـداد لتـداول السلطة مثلما هـو الحال فـى تركيا والمغرب. ولكن المعضلة مـع هذا الموقف، هو أن الإخوان فى تركيا والمغرب لا يرفعون الشعارات التى يرفعها الإخوان المسلمـون فى مصر، فـلا يقول أحد منها إن الإسـلام هو الحل، بل هو يجتهـد فى الإسلام ثم يأتى باجتهاده البشرى إلى السلطة والبرلمان بحيث يكون قابلا للنقد والمراجعة. كما أن الإخوان فى أنقرة والرباط لا يشهـرون سيوفـا فـى معـارك انتخابيـة، ولا يرفعـون القـرآن فـى مظاهراتهـم، ولا يرددون آيات تحض على القتال فى معركة انتخابية تقوم على الممارسة السلمية للسياسة.

عن دستورية شعار "الإسلام هو الحل" !

ولا تكاد تفتح باب النقد لاستخدام جماعة الإخوان المسلمين لشعار "الإسلام هو الحل" حتى تجد الرد جاهزا فورا وهو أن الشعار مشتق مـن الدستور لأن المادة الثانية منه تقول "الإسلام دين الدولة، واللغة

العربية لغتها الرسمية، ومبادىء الشريعة الإسلامية المصدر الرئيسى للتشريع". ومن وجهة نظر الجماعة فإن هذا النص يمكن ترجمته فورا إلى أن "الإسلام هو الحل"، فطالما أن التشريع هو وسيلة المجتمع لحل مشاكله، فإن وجود الشريعة كمصدر رئيسى له، يجعل الإسلام فورا هو الحل.

ولكن المسألة ليست كذلك، فالمادة الثانية من الدستور لا ينبغى أبدا أن تؤخذ من خارج سياقها الدستورى، والذى يجعل الدستور كله وحدة واحدة لا تتجزأ ومتكاملة الأركان، وربما كان أهم ما فيها أنها فى النهاية ليست مطلقة كما يأتى فى عبارة "الإسلام هو الحل"، بل إنها مثل كل الدساتير والقوانين والقواعد البشرية قابلة للتعديل والتبديل والتغيير على عكس الكتب المقدسة التى لا يجرى عليها أي من ذلك. فمن ناحية فإن المادة الثانية من الدستور لا تنفصل عن مقدمة الدستور المعنونة "استناد" بمعنى الروح أو الفلسفة التى يستند إليها الدستور وتحدد مبادئه الجوهرية. فهى تبدأ بالقول "نحن جماهير شعب مصر العامل"، و"نحن جماهير هذا الشعب المؤمن بتراثه الروحى الخالد والمطمئن إلى إيمانه العميق". ولا يوجد فى هذا الاستناد ما يقول إن الدستور هو فى النهاية يعبر ويحدد علاقات "المسلمين" فقط على أرض مصر، وإنما هو ينظر للمواطنين على أساس من "العمل" و"الإيمان" دون تحديد أو إعلاء لدين على غيره. ومما يؤكد على هذه الحقيقة أن الأهداف الكبرى المحددة للمجتمع المصرى من الدستور هى "السلام لعالمنا" و"الوحدة" للأمة العربية، و"التطوير المستمر للحياة فى وطننا "وأخيرا" الحرية لإنسانية المصرى". وكل ذلك يرسى الحقيقة الفلسفية الأولى وهى أننا أمام وثيقة دنيوية بحتة، وأنها جاءت لكى تعبر عن علاقات بين مواطنين يعملون على ترقية وطنهم، وذلك هو الأساس لكل الدول المدنية فى العالم.

وفى مثل هذه الدولة فإن المادة الثانية من الدستور تصبح مقبولة، ولكنهـا لا تفهم فقط بمـا جاء فيها، وإنما أيضا ضمـن سياق الدستور كلـه ومـا فيه مـن مقدمة ومـواد أخرى. وكمـا هو واضح فـإن المادة الثانيـة تقـول إن مبـادىء الشريعـة الإسلامية هى المصـدر الرئيسى -وليس الوحيـد- للتشريـع، علـى عكس ما توحـى به العبـارة أن "الإسلام هو الحل" التى لا تسمح بمصادر أخرى قد تكون ثانوية أو قائمـة على اجتهـاد، وبالتأكيد علـى عدم المساس ممـن لا يشاطرون الأغلبيـة الديانة نفسها. ولذلك فإن المـادة الثانية لا تؤخذ بمعزل عن المـادة الثالثة من الدستـور والتى تقول بوضـوح إن "السيادة للشعب (بمسلميـه ومسيحييه) وحـده، وهو مصدر السلطـات، ويمارس الشعب هـذه السيـادة ويحميهـا (أى أن الحل لمعضلات البـلاد لا يتم التوصل إليـه ليس من خلال تصـورات مسبقة ولكن من خـلال الممارسة التى تقـوم على التشاور والتداول)، ويصون الوحدة الوطنية (التى بالتأكيد لا يخدمهـا تصـور طرف من أطراف الوحـدة أن لديه الحل) على الوجه المبين فى الدستور".

إن النظـر إلى المادة الثانية من الدستـور على ضوء مقدمة الدستور والاستنـاد الـذى قام عليـه، وعلى ضوء المـادة الثالثـة أيضا يجعلنا نصـل إلى وجهـة نظـر مخالفة تمامـا لما اعتـبره الإخـوان المسلمون نوعا مـن المقاربة الدستورية، فإذا بها فى الحقيقة نوعا من المفارقة مـع الدستور. فالقول إن الإسلام هو الحـل ينكر المساحة المتروكة فى الدستـور لمصادر أخـرى للتشريع، والأهم أن كل هـذه المصـادر ليست مطلقة فى حد ذاتها ولكنها تكتسب قيمتها فى الحل من عملية الممارسة التشريعيـة التـى يقـوم بهـا ممثلـو المجتمع، بمـا فيهم مـن مسلمين ومسيحيـين. ومما يؤكد على هـذا الفهم للدستور أن المادة السابعة من الدستـور تقول " يقـوم المجتمع علـى التضامن الاجتماعـى (بما فيه

بــين المسلمن والمسيحيين)"، والمادة الثامنة التى تقول "تكفل الدولة تكافـؤ الفرص لجميع المواطنين (المسلمين والمسيحيين)"، والمادة الأربعين من الدستور والتى تقول إن "المواطنين لدى القانون سواء، وهم متساوون فى الحقوق والواجبات العامة، لا تمييز بينهم فى ذلك بسبب الجنس أو الأصل أو اللغة أو الدين أو العقيدة".

معنى ذلك أن مبادىء -وليس تفاصيل- الشريعة هى المصدر الرئيسى -وليس الوحيد- للتشريع، ليس لأنها أقامت الحل فى حد ذاتها كما يقول الشعار، وإنما لأن الحل سوف يتم التوصل إليه من خلال عملية ممارسة يشارك فيها المواطنون من خلال ممثليهم ويجرى فيها البحث بشكل رئيسى فى الشريعة، وفى غيرها إذا لزم الأمر لحل مشاكل المجتمع المختلفة. ولو أن الحل قد تم التوصل إليه مسبقا من قبل جماعة من الجماعات لكانت هذه هى الفاشية بعينها حيث يوضع الحل ممثلا فى أيديولوجية أو تفسير لدين أو معتقد كبديل لعملية " الممارسة " التى تتساوى فيها الرءوس وتتعادل من أجل التعامل مع مشكلات المجتمع. وذلك ما يجعل الاجتهاد فى مقدمة الفضائل التى يحتاج لها الإخوان أكثر من غيرها.

الاجتهاد هو الحل ... !

ومن بين الكثير من الحجج الواردة والمدافعة عن شعارات الإخوان ومناهجهم كانت هناك واحدة منها تقول إن مصر -والدول العربية أيضا- جربت النظام الرأسمالى الليبرالى فى الفترة ما بين الحربين العالميتين، كما جربت النظام الاشتراكى والقومى خلال الخمسينيات والستينيات، وما بعد ذلك من زمن جربت خليطا بين هذا وذاك. ولما كانت نتيجة كل ذلك هو الفشل الذريع -أو هكذا تقول الحجة- فإنه آن الأوان لإتباع المنهج الإسلامى فى الحكم لعله يكون أفضل من سابقيه

وننجح مرة واحدة فى التعامل مع مشكلاتنا المزمنة التى استعصت على التجارب السابقة.

وهنا نجد أنفسنا فى مواجهة مخالفة تاريخية كبرى فى الماضى والحاضر حيث ظل المنهج السياسى الإسلامى مطبقا منذ القرن السابع الميلادى وحتى مطلع القرن التاسع عشر حينما بدأت الدول ذات الغالبية الإسلامية تطعم قوانينها وقواعد الحكم فيها بسلسلة من القوانين والأحكام المقتبسة من الدول الأوروبية مع التأكد من أنها لا تتعارض مع قواعد الشريعة الإسلامية. ومن المعروف أن دولة الخلافة ظلت مستمرة من الناحية القانونية، والفعلية فى تركيا على الأقل، حتى عام ١٩٢٤ عندما وصل القنوط واليأس بالأتراك من إمكانية التقدم واللحاق بالدول الغربية إلى إلغائها كلية. وفى العالم المعاصر، فإن الغالبية الساحقة من الدول العربية والإسلامية جعلت من الإسلام دينا رسميا للدولة، ومن الشريعة الإسلامية مصدرا للتشريع حتى ولو لجأت إلى مصادر أخرى للتعامل مع الواقع المعقد. ولكن ربما كان الأكثر نقاء فى التجارب الإسلامية هى تلك التى رفضت الاعتماد على مصادر التشريع الأخرى وأعلنت بشكل واضح اعتزامها على اعتبار الشريعة المصدر "الوحيد" للتشريع، ورفعت بغير مواربة شعار الإسلام هو الحل. وتم تطبيق هذه التجارب الإسلامية فى المملكة العربية السعودية، وأفغانستان، وإيران، والسودان، وكانت النتيجة لا تختلف فى كثير أو قليل من حيث التقدم والتطور والتنمية والمنافسة فى الإبداع والإنتاج، ولا حتى من حيث انخفاض مستوى الفساد؛ وبالتأكيد لم ترتفع فى هذه التجارب معدلات الحرية والديموقراطية وتبادل السلطة واحترام حقوق الإنسان عما هو عليه الحال فى البلاد الأخرى.

وفى حالات بعينها فإن التجارب كانت مرة للغاية، وفى دولة مثل

إيران التى جسدت "الثورة الإسلامية" فى أعلى مراحلها، وحيث توجد موارد النفط والمساحة والسكان بغزارة، فإن الفساد والمحسوبية والأداء الاقتصادى والاجتماعى والسياسى كان من البؤس بحيث هاجرت الطبقة الوسطى بمعدلات لا تقل عن تلك التى حدثت فى الدول الأخرى والتى لم تتبع المنهج الإسلامى فى الحكم كلية أو جزئيا بخلطه بمناهج أخرى. وقد بات معلوما للقاصى والدانى التجربة الأفغانية وما جرى فيها للنساء والأقليات -الإسلامية تحديدا شيعة وسنة- والشعب الأفغانى بصفة عامة من قهر وفقر وظلم، وما انتهت إليه التجربة كلها بوقوع الدولة فى يد حلف الأطلنطى. وربما كانت تجربة السودان القريبة منا هى المثيرة للاهتمام أكثر من غيرها حيث بدأت فى عهد الرئيس نميرى حيث قرر تطبيق الشريعة الإسلامية بحذافيرها، وشهدت الخرطوم جماعة المقطوعة أياديهم جزاء السرقة، والمقطوعة أيديهم وأرجلهم من خلاف لأسباب شتى. وبعد الانقلاب العسكرى لعام ١٩٨٩ تزاوجت السلطة العسكرية المصممة على مقاومة الفساد مع الجبهة القومية الإسلامية التى قادها الدكتور حسن الترابى الذى كان واحدا من أقطاب حركة الإخوان المسلمين العربية.

هذه التجربة السودانية القريبة زمانا ومكانا تحكى لنا وبتفاصيل مثيرة ومحزنة ما حدث عند تطبيق شعار "الإسلام هو الحل" عندما ساد الظن أن بمقدوره حل مشكلة الوحدة الداخلية فى السودان لما للإسلام من قدرة على إقامة العدل والمساواة؛ وحل مشكلة التخلف السودانى المريع والذى يجعله قريبا دوما من حافة المجاعة طالما أن ما فى الشرائع الإسلامية التى يعرفها الإخوان جيدا ما يكفى لتحويل الندرة إلى وفرة؛ وحل معضلة مكانة الدول الإسلامية فى العالم من خلال المؤتمرات الشعبية الإسلامية النشطة التى تضم كل الثوريين فى العالم وتقود حركتها المثابرة إلى هز عروش الطغيان فى الدنيا.

وبالطبع فإن بقية القصة معروفة، فالجنوب السوداني لم يبتلع مسألة القدرة غير العادية للجماعة الإسلامية على تحقيق المساواة في السلطة والثروة وقاد حركة مسلحة لم تفلح معها القوافل الاستشهادية الشعبية. وسرعان ما تبين أن المسألة لا تخص المسيحيين وغير المسلمين في الجنوب وإنما تخص المسلمين في غرب وشرق السودان الذين تمردوا لأنهم لم يهضموا قدرة الإخوان على القيادة الرشيدة. وظهر أن مركزية الثورة العالمية على الطغيان والشياطين الكبيرة والصغيرة لا يزيد عن تجمع هائل للإرهابيين يوجهون إرهابهم للجيران وغير الجيران. وأضاف السودان سببا إضافيا للإرهاب حينما كانت جماعة الإخوان السودانية تحتضن كارلوس وأسامة بن لادن في عاصمة واحدة، فلم يعد الاستبداد وحده هو السبب الرئيسي كما قال فضيلة المرشد العام لجماعة الإخوان في مصر وإنما وجود جماعة مؤمنة في السلطة. وانتهى الأمر بالجميع إلى سودان جاهز للتفكيك ولا تزيد آماله الوحدوية عن دولة كونفيدرالية ضعيفة الروابط، وتحتاج إلى عقود وأزمان طويلة حتى تتغلب على آثار حروب أهلية طاحنة، وإلى دولة متهافتة العلاقات الدولية بحيث لم يعد ما يحكمها مع العالم غير المعونات وجهود جمعيات الإغاثة المسيحية والبوذية.

وحتى لا يسيء أحد الفهم فإن فشل التجارب التاريخية البعيدة والقريبة لا يجب أن يقع بالضرورة على أكتاف جماعة الإخوان المسلمين المصرية، لأن الحجة المشهرة حينئذ هي أن كل ما جرى قبل القرن التاسع عشر، وكل ما حدث في القرن العشرين، كان نتيجة المؤامرات الأجنبية وبالطبع والتطبيق الخاطيء لمصادر ومقاصد الشريعة. وهنا تحديدا نصل إلى لب القضية كلها، فالمباديء الدينية والمثالية في العموم لا تطبق نفسها بنفسها، وإنما يطبقها بشر لهم مصالحهم وأهواؤهم، وفوق ذلك لهم قدرات وكفاءات عقلية وذهنية

لهـا القـدرة علـى التقليد أو الابتـكار، والمسايـرة أو الإبـداع. والفارق بـين المجتمع الناجح والمجتمع الفاشـل، والمجتمع الموحد والمجتمع المفكك، والمـجتمـع المتقدم والمجتمع المتخلف، والمجتمع الذى يعطى المعونـات ويقدم الإغاثة والمجتمع الذى يأخذ المعونات والإغاثة، هو تلـك القدرة علـى استخلاص التجربـة الناجحة من المثـال السياسى، والتطبيـق الملائـم للعصـر والزمـان مـن الشريعة الدينيـة أو ما يمكن تسميته بأنه "الاجتهاد".

ومن المدهش أن جماعة الإخوان المصرية لم تقدم الكثير الذى يقيم آفاق التجارب التـى مارست وطبقت بقدراتها الخاصة شعار "الإسلام هـو الحل"، فلا عرفنا منها لمـاذا تخلف المسلمون حتى تكالبت عليهم الدول الأجنبية استعمارا واستغلالا، ولا عرفنا منها لماذا جرى ما جرى فـى دول قريبة وبعيدة بعد تطبيق الشعار. ومن الجائز تماما للجماعة المصريـة أن تتملص مـن التجـارب الأخـرى باعتبارهـا لم تشـارك فيهـا، ولكـن ما ليس جائزا هـو عدم القول لنا ما هـو ذلك الذى سوف تفعلـه بطريقة مختلفة عن هـذه التجارب. وذلك تحديـدا هو الاجتهاد الـذى يبـدو أنه هو الحل الوحيـد للتعامل مع مشـكلات معقدة ومركبة لا يمكن الهروب منهـا بـأحاديث المؤامرة الأجنبية، ولا الخلاص منها بإلقـاء تبعاتها على جماعات مخالفة فـى الرأى أو فى الاعتقاد. ومن حـق الجمهور المصـرى أن يسمع وقد أعطى ثقتـه لكثيرين من أنصار الجماعـة -رغم ما هو واقع عليهم من حظر قانونى- اجتهادا حقيقيا يقيـم ما سبق ويطـرح ما سوف يلحـق. فالقضية ليسـت مجموعة من الشعـارات المرفوعة، والسيوف المشهورة، والكتـب المقدسة، والبرامج العائمـة الغائمـة، وإنما هـى الاجتهاد فيما أنـزل الله وما عرف البشر اقترابا من مشكلات ومعضلات تم تعريفها وتدقيقها.

على من تشهر السيوف ؟

الدولة الحديثة المدنية هي الدولة التى يحتكم فيها الناس للقانون، وتوجد فيها سلطة واحدة تمارس شرعية حمل السلاح واستخدامه، وإذا كانت هذه الدولة ديموقراطية فإنها تمارس هذا الحق استنادا إلى تفويض شعبي تحصل عليه فى انتخابات حرة. وخلال الانتخابات المصرية لم تكتف حركة الإخوان المسلمين برفع الشعار "الإسلام هو الحل" بل إنها أضافت له سيفاً طويلاً فوقه عبارة: "لا إله إلا الله" وتحته كلمة: و"أعدوا". وحتى وقت الانتخابات فإن قيادات الإخوان كانت قد راحت تؤكد للقاصي والداني أن الحركة تريد السير فى المسار الديموقراطى، وأنها تؤمن بالدولة المدنية، بل إن الشعب هو مصدر السلطات. هذه الشعارات المرفوعة من قبل الجماعة تتناقض تماما مع كل ما جرى الادعاء به من قبل، ففى الدولة المدنية التى يكون فيها الشعب هو مصدر السلطات لا تكون فيها الشعارات المرفوعة ذات طبيعة دينية، وتختلف الدولة المدنية عن الدولة الدينية فى أنه لا يرفع أحد مصاحف على الرماح، ولا يمتشق أحد حساما فى الحوارات والانتخابات العامة. ولا يجوز لواحد من أعضاء مجلس الشعب، أو مجلس الوزراء، يمثل تيارا سياسيا بأن يدخل ساحة المداولة والأخذ والعطاء وهو يضع شعار السيف فوق رأسه لما فيه من تهديد ووعيد. وليس سرا على أحد أن البيانات المختلفة لجماعة القاعدة، والتى يتم فيها إعدام من ترى إعدامهم تجرى كلها تحت لافتة مكتوب عليها: "لا إله إلا الله" ويوجد فى أسفلها صورة السيف البتار، وبعدها يقف سيف حقيقي مشرع فوق رقبة الضحية المعصب العينين لا يلبث أن ينزل عليها فتقطع الرأس، وفى العراق تلقى أحيانا فى الطريق العام.

ولكن ربما كان الأهم من صورة السيف وما توحى به من تهديدات فى لحظة منافسة سياسية، فإنها عملية التصوير للانتخابات كما

لـو كانـت واقعة حربيـة. ولا يجوز هنــا الاعتبار بما قد يقــال إن هذه الشعــارات، بما فيها السيوف والدعوة إلى إعداد القوة ليست موجهة إلا لأعداء البلاد من الصهاينة ومن والاهم. فالمشكلة فى مثل هذا المنطق أنــه لا يوجد مرشحون للصهاينة ومن والاهم ينافسون الجماعة وإنما جماعــة أخرى من المصريين المسالمــين والراغبين فى الخدمة العامة والذيـن يحتاجون لإعداد عدة المنطق والحجة والسياسة الملائمة التى يختلف عليها الناس فإذا أصابوا كان لهم أجران أما إذا أخطأوا فإن لهم أجـرا واحدا على الأقل. وفى هذه الحالة، كما كل أحوال الدولة المدنية، فإنــه لا توجد مقولة مطروحــة سياسيا لا يمكن القــول بخطئها وعدم رجاحتهــا؛ ومن ثم فإن قول الإخوان إن "الإسلام هو الحل" -وهو ما لا يمكن لأسباب معلومة- القول إنه ليس صحيحا أو مناسبا- ثم بعد ذلــك مصاحبة ذلك بسيف مشهــور فإنهم يطعنــون الدولة المدنية فى مقتل.

ولا ينكر أحد أن عبارة "الإسلام هو الحل" مع عبارة "لا إله إلا الله" والسيف هم من العلامات المميزة لحركة الإخوان المسلمين منذ نشأتها، وببساطة فإن هذه العبارات والشعارات والعلامات هى نوع مما يسمى "اســم الشهـرة أو Brand Name" الـذى ارتبـط بحركــة الإخوان تاريخيــا. ولكن بعضا مــن هذه العبارات والكلمــات والشعارات كانت مرتبطــة تماما بفترة مقاومــة الاحتلال الإنجليزى لمصــر، وفى إطار تعبئة الحركــة الوطنية من أجل المقاومة. أما الآن فقد تغيرت الصورة تماما، فنحن نعبىء المجتمع المصرى من أجل اللحاق بالعالم والفوز فــى المنافســة العالمية التى لا ترحــم، كما أننا فى مرحلــة بناء دولة ديموقراطية حقة يعيش فيها مواطن حر لا يخشى ولا يخاف. ولا يوجد فى دولة ديموقراطية واحدة فى العالم من يتخذ سيفا أو مسدسا كنوع مــن الشعار الذى يقــوم على أساسه الحوار السياســى، وإلا لبات ممكنا

السماح لجماعات سياسية بحق ابتزاز القوى الأخرى. مثل ذلك ينبغى له أن يكون مرفوضا من حركة الإخوان المسلمين كما ينبغى أن يكون مرفوضا من جماعات أخرى، خاصة أن الجماعة لديها ما يكفى من الثقة بالنفس بحيث لا تشهر سيفا، وإنما تشهر حجة وسياسة !.

حزب مدنى أم حزب دينى ؟

يحرم الدستور المصرى تحريما قاطعا إنشاء أحزاب دينية أو عرقية، ولم يكن هذا التحريم نوعا من الاستبداد أو التسلط وإنما لحكمة رآها المشرع للحفاظ على الوطن وسلامة أراضيه ووحدة أمته. فمع وجود الدستور فإنه يصبح هو الوثيقة الوحيدة التى يقف أمامها جميع "المواطنين" سواسية يشتقون منها وينهلون ما يقيم العدل على أساس من الحق والحقيقة التى يدركها بشر ويختلف بشأنها من هم من بنى الإنسان وليس على أساس من تأويلات وتفسيرات جماعة تعطى شهادات القدسية والقداسة لما تراه حقا وما تراه باطلا. ولما كانت جماعة الإخوان المسلمين قد قالت عن نفسها إنها تريد الحصول على الشرعية السياسية فإن هذه الشرعية يستحيل الحصول عليها ما لم تتحول الحركة إلى حزب مدنى تتوافر فيه مجموعة من المواصفات يقع فى مقدمتها عدم رفع شعارات دينية منها "الإسلام هو الحل" ومنها عدم رفع المصاحف فى الندوات والمؤتمرات السياسية لأنه لا يجب وضع كلمات الله وسط ساحات الاختلاف الدنيوى.

ولكن الامتناع عن رفع الشعارات الدينية ليس هو السمة الوحيدة التى تعلن عن طبيعة الحزب المدنية، فوقف مشاركته فى تنظيمات عالمية راديكالية تحت اسم الإخوان المسلمين أو غيرهم لا يقل أهمية. وجماعة الإخوان المسلمين المصرية هى جزء من التنظيم الدولى للإخوان المسلمين، بل إنها من العناصر المؤسسة للحركة باعتبارها

أولى حـركات الإخوان فـى العالم وأقدمها، فلا يجـوز لحزب وطنى أن يخوض تفاعلات داخلية على أسس مدنية، بينما هو يتفاعل مع أقرانه فـى العالم على أسس دينية تضع عليـه التزامات قد تختلف وقد تتفق مـا بين الداخل والخـارج. ولا يجوز الاحتجاج هنـا أن بعض الأحزاب المصريـة هى جزء من حـركات دولية مثل الاشتراكيـة الديموقراطية أو الأحـرار الديموقراطيـين أو الخضـر لأن كل هـذه الحـركات لا ترفع شعارات مقدسة، ولا تفرض ما تراه حلالا وتحرم ما تراه حراما، فهى فـى النهاية حـركات مدنية يجـوز الاختلاف بشأنهـا والخروج عليها حسـب المصالح القوميـة. بمعنى أنه فى الدولـة المدنية الديموقراطية لا يجـوز الاحتـكام أو الـولاء إلا لمرجعية واحدة وطنيـة أنتجها العقل الجماعى للمواطنين ونفذتها الإرادة الجماعية للدولة.

ولكـن أهم مـا يميز الحـزب المدنى هو ديموقراطيتـه الداخلية، وفى البلدان التى نجح فيها الإخوان المسلمون فى الدخول إلى الحياة العامة مثـل تركيـا والمغرب، فإن ذلـك لم يحدث إلا عندمـا أصبحت الجماعة ديموقراطيـة يتم فيها تـداول القيادة وتنفتح فيهـا التيارات المختلفة علـى مثيلاتهـا داخل البـلاد. وفـى الدولـة الحديثـة، والديموقراطية، والمتقدمة لا بد من أن يتساوى المواطنون فيها. هذه الفضيلة الخاصة بـالمساواة بـاتت فضيلة مستقرة فـى الفكر السياسي العالمى، وأكدتها جميـع المواثيق الدولية، وكل الوثـائق التـى تؤكد على حقوق الإنسان. وهـى فضيلة وصل إليهـا الفكر الإنسانى عبر قنـوات متنوعة، فوصل إليها الليبراليون، والقوميـون، والماركسيون، والمحافظون، فى العالم كل علـى طريقتـه الخاصة وحسـب وسائل متعددة للفلسفـة والتنظير. وكذلـك فعل الإخوان المسلمون حيث يتحـدث عادة عضو الجماعة فى الموضـوع مـن خلال تسلسـل يبدأ فـورا بـالتأكيد على الإيمـان بقيمة المسـاواة بين البشـر، ولن ينسى العضـو أبدا التـأكيد علـى أن الإسلام

سبق كل الفلسفات والعقائد الأخرى فى مجال المساواة، وفورا سوف يسرد عددا من الآيات القرآنية المؤكدة على سواسية البشر، وفى النهاية سوف يقول بقول السلف الصالح إن الناس سواسية كأسنان المشط، وأنه لا فضل لعربى على عجمى إلا بالتقوى.

هنا فإن الساعى إلى سيادة قيمة "المساواة" بين جميع المصريين لا بد أن يثلج قلبه بعد أن وجد فصيلا سياسيا مهماً يتبنى هذه القيمة النبيلة بمثل هذا الحماس المستند إلى مرجعية لا تجعلها فضيلة فقط وإنما نوع من شروط الإيمان. ولكن بعد تجاوز المقدمة النظرية والفقهية فإن اختبار المقولة يكون فى التطبيق، وعندما تتساءل عن المساواة بين المسلمين والأقباط فى الوطن الواحد تجد عبارة جديدة تماما غير التى وردت من قبل، حيث يقول رجل الإخوان المسلمين المؤمن بالطبيعة المدنية للإخوان المسلمين إنهم إذا ما وصلوا إلى الحكم يوما، فإنهم سوف يطبقون قاعدة "لهم ما لنا، وعليهم ما علينا".

هذا التعبير يبدو على السطح داعيا للمساواة، فلن توجد قاعدة تطبق على مسلم إلا ويتم تطبيقها على المسيحى، وبذلك تتساوى الرءوس. لاحظ هنا أن عضو الإخوان لا يقول إن المسلم والمسيحى سوف يكونان سواء أمام الدستور أو القانون، وإنما أمام القاعدة التى سوف يقررها الإخوان استنادا إلى مرجعيتهم الإسلامية الخاصة، وليست المرجعية الممثلة للدولة كلها والمحددة فى القواعد القانونية والدستورية المنظمة للحقوق والواجبات. هنا فإن القاعدة الأولية للمساواة ليس فيها مساواة من أى نوع، وهو ما يظهر فورا عندما ننتقل من القاعدة العامة إلى التطبيق. وعلى سبيل المثال فإن الدستور المصرى لا يوجد فيه إطلاقا ما يمنع المسيحى من أن يكون رئيسا للدولة، ولكن عضو جماعة الإخوان المسلمين سوف يقول بكرم واضح إنه من حق الأقباط

تـولى جميع المناصب ما عـدا منصب رئيس الجمهوريـة لأنه صاحب الولاية العظمى من وجهة نظر الإخوان.

وهنـا تحديـدا يصبـح الحديث عـن الطبيعـة المدنية لفكـر الإخوان نوعـا مـن المغـادرة الخطـيرة للحزب المدنـى، فرئيسـ الجمهورية فى المجتمعـات المدنية هو ممثـل الشعب وقـائدهم، ومـن المؤكد أنه ليس إمـام المسلمين، ولا خليفتهم، ولا يقوم بـإمـامة الصلاة، وهو ليس أميرا للمؤمنـين، وهو فى المجتمعـات الديموقراطية قـابل للعزل، أو للخروج مـن السلطة لأن الدستور قيد فترات وجـود الرئيس أو لأن الشعب وجد أن الرئيسـ لم يقـم بواجبـه كما يجب فوجب عزلـه أو دعوته لممارسة الراحة. وبـالتـالى فـإن الاستثناء فى حـالة الأقبـاط لا يوجد لـه ما يبرره لا فى ظل الدستور المصرى الحـالى، ولا فـى ظل سـائر الدسـاتير المدنية المحتملـة فى المستقبل. ولا ينفـع كثـيرا فى هذه الحـالة انتقـال جمـاعة الإخـوان من الحديـث عن المبـادىء والمفـاهيم والأصـول إلى التطبيق، والادعـاء أن الغـالبية فى كل بلد العالم تفرضـ أن يكون رئيس الدولة من ديـانتهـا. وهو ادعـاء لا شك صحيح، وفى الولايـات المتحدة مع كل ديموقراطيتهـا الحقيقية أو المزعومة فـإنـه لم يحدث إلا مرة واحدة أن تـولى رئيس كـاثوليكـى –جون كنيـدى– الإدارة الأمريكية بينما جـاء كل رؤسـائها من طائفة البروتستانت. ولكن الممـارسة التطبيقية ترتبط دومـا بمدى نضـج البشر ورقيهـم، وتمسكهم بقـاعدة المسـاواة، ولكن الخطـوة الأولى فيهـا دومـا هى أن تكـون القـاعدة الأصليـة والمنظمة لا تضـع مـانعـا قـانونيـا بحيث يكسر واحـدة من أهم مبـادىء حقوق الإنسـان وعدم وجود أساس للتمييـز على أسـاس من العرق أو اللون أو الدين فى تولى المنـاصب العـامة.

هـذا الاستثنـاء للقبطى من وظيفة رئيسـ الجمهورية لا يتمـاشى مع قـاعـدة "لنـا ما لهم وعلينا مـا عليهم" خـاصة إذا مـا تجـاهل الإخوان

المطلب المدنى الديموقراطى فى ضرورة وجود قانون واحد لدور العبادة؛ فينطبق على المسجد ما ينطبق على الكنيسة أو الكنيس. فالإخوان فى الأحاديث العامة، وفى البرنامج لا يتحدثون إلا عن حماية دور العبادة للمسيحيين وبصيغة لا ترجعها إلى حقوق المواطنة وإنما واجب المسلم فى حماية "الذميين". ولكن بعد قليل من الحديث بجدية مع الإخوان المسلمين سوف نكتشف أن "الاستثناء القبطى" ليس هو الاستثناء الوحيد، وإنما تنضم المرأة أيضا إلى هذا الاستثناء فهى مصرح لها بكل المناصب العامة ما عدا منصب الرئيس، ولدى البعض من المتشددين المناصب القضائية أيضا. وهنا لا نجد إطلاقا حديثا عن قاعدة "ما لنا وما علينا" بل سوف نجد حديثا عن احترام المرأة فى الإسلام الذى أعطى المرأة حقوقا لم تعطها إياها عقائد أخرى، وبعد ذلك فورا يأتى الاستثناء باعتباره أكثر تعبيرا عن "طبيعة المرأة".

وهنا تحديدا يبدأ الفارق فى الاتساع بين فكرة الإخوان عن "المساواة"، ففى الفكر الإنسانى كله، فإن فكرة المساواة نابعة من فكرة أصيلة سابقة عليها وهى أن الإنسان واحد، وإن الله لم يميز من حيث الحقوق والواجبات بين بشر وآخر. ولذا فإن الحديث عن "طبيعة المرأة" يكسر قاعدة المساواة مرتين، مرة لأنها قررت قاعدة سابقة على قرار المجتمع السياسى، ومرة لأنها حرمت طرفا حقاً من حقوق الإنسان. ومرة أخرى فإن القضية ليست مدى قبول المجتمع، وإنما القضية هى تقرير المبادىء وبعد ذلك نبحث فى إمكانيات تطبيقها، وفى هذا الميدان فإن الإخوان المسلمين فى حاجة ماسة لمراجعة تصوراتهم عن المساواة !.

عودة إلى الكتاب

وفـى النهاية، فقد طالت هذه المقدمة أكثر مما ينبغى، ولكن الهدف منهـا لم يكن المفارقــة مع الكتاب المهـم، ولكنها كانـت المقاربة مع محاولــة اجتهــاد ممتــازة قوامهــا معــاودة الاجتهــاد والتعميـق فى النموذج المصـرى الذى صاحب ميلاد الدولة المصرية الحديثة وشكل ينـابيعها الأولى.

د. عبد المنعم سعيد

٤٠

مقدمة

(ولد الأزهر من رحم السياسة).. جاءت هذه الجملة الدقيقة في سياق الحديث عن الأزهر الشريف في هذا الكتاب القيم الذى بين يدي القارىء الكريم.. والجملة وإن كانت وردت لتعبر عن تاريخ نشأة الأزهر إلا أنها تصف واقع الحال في مصر والعالم الإسلامى كما هو.. نصا وفصا كما يقولون. والحقيقة أننى أندهش كثيرا لتفكيك النظرة الشاملة للحياة الصحيحة. خاصة فيما يتعلق بالسياسة والدين. فالدين – وأتحدث هنا عن الإسلام خاتم الرسالات– ما جاء إلا ليصبغ الحياة ويصوغها ويمنحها بعدا خالدا. والسياسة ما هى إلا إدارة شئون الحياة للفرد والمجتمع.. والذى يصفها المؤلف بأن مفهومها الإسلامى (يحيلها إلى الرشد ويضفى عليها طابعا أخلاقيا) لذلك أجدنى أتحفظ كثيرا على هذا المنطق التفكيكى الذى ما فتىء يذهب إلى فصلهما تأثرا بالتجربة الغربية في بدايات عصر الأنوار وهو ما لا أستطيع أن أقبله لا دينا ولا عقلا.. فقط أستطيع أن أفهم ذلك في نطاق البحث الأكاديمي الذى يقوم على التحليل الدقيق في سياق البحوث العلمية والمعرفية.. أما في نطاق الخطاب العام لعموم الناس فتبدو الرؤية الكاملة للحياة والإنسان أكثر سلامة وصوابا.

وأستطيع أن أقول إن هذا الكتاب بفصوله الخمسة ينحو بقارئه هذا المنحى.. فعلى كثرة ما كتب دراسة ونقدا وتعليقا عن (الإسلام الإصلاحى) إلا أن هذه الدراسة البحثية العميقة لم تترك جزئية إلا وأوفتها حقها العلمى تعريفا وتأريخا وتعليقا.. بعمق وحياد لم يخل

من ميل واضح إلى إحقاق الحق وإنصافه.

ومصطلح (الإسلام الإصلاحى) أتصور أنه أقرب إلى الدلالة والتوضيح بدرجة أكثر من المصطلحات التى انتشرت وراجت إعلاميا وأكاديميا في الفترة الأخيرة مثل الإسلام السياسى والتيار الإسلامى أو الحركات ذات الإسناد الدينى والإسلاموية وما إلى ذلك.. إذ أن هذا المصطلح قائم بذاته من ذاته.. فالإسلام هو في حد ذاته حالة إصلاحية دائمة (إن أريد إلا الإصلاح ما استطعت) كون الطبيعة الإنسانية فيها من أشواق الروح واحتياجات الجسم ما يجعل الإنسان في حالة سعى دائم نحو الإصلاح وقس على ذلك حال المجتمع فى عمومه.

والإنسان في رحلة بحثه الفطرى عن (السعادة) التى هى حالة منافية لكل أشكال الألم والمعاناة.. في حاجة منطقية لمرجعية يراجع بها خطواته ومسيرته في تلك الرحلة المرهقة.. فما بين حرية ينشدها ويتوق إليها وما بين مجتمع يعيش فيه مع غيره من البشر تنشأ الضوابط والروابط التى تقربه بدرجة كبيرة إلى مفهوم (السعادة) الذى يثمر طمأنينة وسكنا في علاقته بخالقه وعلاقته بنفسه وعلاقته بالآخرين.. وهو ما ينشد الإسلام تحقيقه للإنسان في مجمل الأمر.

أقول ذلك وفى خاطرى تلك الجولة العميقة التى قام بها المؤلف فى مدارات الإصلاح المستلهمة للإسلام فكرا وسلوكا. وفى القلب منها جماعه الإخوان المسلمين -التى أشرف بالانتماء إليها- في جانبه الذى يتصل بالسلطة وجانبه المتصل بالمجتمع.. على أنى أختلف مع المؤلف في قوله (ربما لا يكون انحياز الإخوان المسلمين إلى الديمقراطية (أخيرا) نابعا من اقتناع فقهى وفكرى مكتملين) فأدبيات الإخوان عن الحياة النيابية وكون الأمة مصدر السلطات ثابتة وقديمة ربما لم تتح للإخوان الفرصة الكاملة من خلال وجود طبيعى للتعبير عنها؛ ففترة الاحتلال معروفة بطبيعتها الاستثنائية كذلك التصادم

المبكـر مع حركة يوليو والذى تستمر تداعياته حتى الآن حرم الإخوان مـن الأجـواء الطبيعية التى تؤكد انحيازهـم الكامل –عن قناعة وفهم فقهى وفكـرى– لكل ما يمنع الاستبداد واستئثـار الفرد بـالسلطة. وقد أقـر الكتـاب بذلك إذ حمـل على السلطـة كونها (لم تسمـح بفتح فرجة واسعة نسبيا للحركة كى تطل منها على هذا الواقع).

وفيما يتعلق بـالمجتمع فكانـت الأمـانة العلمية رفيقة الكاتب وهو يحـدد موقـف الإخوان مـن آراء الشهيد الأستاذ سيـد قطب عن مفهوم (الجاهلية) برد (المرشد الثانى في تاريخ الحركة بكتاب دعاة لا قضاة) وهو الموقف الذى يلتبس كثيرا على بعض البـاحثين كون هذه الآراء لم تعرفها جماعة الإخوان المسلمين في يوم من الأيام على مدار تاريخها كله وهـو ما فصله الدكتور يوسف القرضـاوى في بحثه المنشور على موقـع (إسـلام اون لاين). كذلك ما يتعلق بـالإخـوة الأقباط وما استقر عليه الوضع بكونهم (مواطنين) لهم كل حقوق المواطنة.

إلا أن الرؤيـة لمفهـوم العمـل الجماعى داخل الجمـاعـة تداخلت مع مفهـوم العمـل السياسى داخـل الوطـن –في رأى الكاتـب– والمسافة بعيـدة بين الاثنين فالعمل التنظيمى لـه ضوابطه والعمل السياسى له ضوابطه ولا يمكن اعتبار الضوابط واحدة في الحالتين.

كان الأخ الدكتـور عبـد الله بـدوى رئيس الـوزراء الماليزى قد قدم رؤيـة بعنوان (الإسلام الحضارى) تقـارب في مفهومها كثيرا ما ذهب إليه الكاتب في دراسته وكنت قد علقت عليها وتناولت في ردى مفهوم التراكـم الحضـارى الـذى يجعـل الإنسانيـة كلهـا شريكـة في ميراث حضـاري واحـد ساهم فيـه الجميع على مـدار التاريـخ الإنساني على العكس مما تذهـب إليه بعض الآراء لمفكريـن غربيين يرون الحضارة الإنسانية جهدا موقوفا على الغرب وهو ما حرص الكاتب على دحضه وتفنيده.

الكتـاب رغم اختلافنـا مع بعض جزئياته البسـيطة يمثل إضـافة ثريـة للمكتبة العربية في مجال الفكر السياسـي وزادا أمينا للباحثين في شئون الحركات الإسلامية وهو جهد لا يسعنا جميعا إلا أن نتناوله شاكرين ومقدرين.

د. عبد المنعم أبو الفتوح

مكتب الإرشاد- الإخوان المسلمون

على سبيل التقديم

بينما كانت النخب العربية مشتبكة حول قضايا لم يحسمها الزمن ولا التراكم المعرفي، مثل التحديث والتنوير والتنمية، سقطت على رءوسها من عَلٍ قضية جديدة، أشد وطأة وأصعب مراسا وأكثر تعقيدا، ألا وهي "الإصلاح"، وهو لفظ بدا مستهجنا بالنسبة للقائمين على أمر الأنظمة الرسمية، فحاولوا خلال القمة العربية التي انعقدت بتونس في شهر مايو من عام ٢٠٠٤ استبداله أو التعمية عليه باستدعاء كلمة "تحديث" من التاريخ الثقافي والسياسي غير البعيد، لكن زخم كلمة "الإصلاح" فرض نفسه، فاستمر حضورها الطاغي في السجالات الفكرية والسياسية العربية.

ويعود جزء كبير من هذا الزخم إلى يد الخارج التي تزكيه وتنفخ في أوصاله حتى لا يخبو أو تلتف عليه الأنظمة وتفرغه من مضمونه، كعادتها في التعامل مع أي نداء للتغيير. لكن هذه اليد، التي تراوح في إذكائها للإصلاح بين بطش محتمل وحض وإلحاح متوافر ويقظ حتى الآن، أوجدت لأعداء الإصلاح حجة لرفضه، أو استعداء بعض القوى السياسية والاجتماعية عليه، بدعوى أنه يأتي من قوى استعمارية سابقة وحالية، ولا يرمي إلا إلى "الهيمنة الأمريكية" على العالم العربي، ومن ثم فإن التمسك بالسيادة الوطنية، أو حتى النخوة، والدفاع عن المصلحة العامة، يقتضي مواجهة "فرض الإصلاح من الخارج".

وافتعلت الأنظمة العربية، غير الإصلاحية، معركة مع "الخارج"،

ووجد بعضها في الأمر ما يظهره في موضع الشجاع المستبسل المدافع عن استقلال الوطن ضد من يريدون احتلاله، أو إنقاص سيادته، وبذلك يكتسب شرعية "مفتقدة"، ويحصل إجماعا جماهيريا لا يناله بالانتخابات المزيفة، أو المشروعات القومية الفاشلة، والسياسات الخارجية غير الناجعة.

وجندت هذه الأنظمة إلى جانبها كثيرا من أولئك المتناقضين أيديولوجيا مع الغرب الرأسمالي، فاستعادوا وهجهم، الذي خبا في العقد الأخير، وراحوا يكررون كلامهم القديم حول "فائض القيمة التاريخي" و"الهيمنة الاستعمارية"، وتحدث الإسلاميون منهم عن "الهجمة الصليبية الجديدة"، مؤسسين جزءا لا يستهان به من وجهة نظرهم على أن الولايات المتحدة ليست رسول حرية، وأنها طالما وقفت، ولا تزال، إلى جانب أنظمة مستبدة ما دام في هذا مصلحتها، وأنها لم تأت إلى العراق لإنقاذ شعبه من حكم ديكتاتوري ولكن من أجل النفط، وبما يخدم استراتيجية حليفها الإقليمي إسرائيل.

في حقيقة الأمر فإن كل ما يقال عن الولايات المتحدة هنا لا يجانبه الصواب، بل يمثل وصفا دقيقا للسلوك الأمريكي الخارجي، الذي طالما كان عائقا أمام إقناع واشنطن للعالم بأن تدخلاتها ترمي في خاتمة المطاف إلى تحقيق منظومة القيم التي تتبناها، وتسعى إلى التبشير بها، والتمكين لها، وهي قيم ليبرالية، تجسدها الديمقراطية في السياسة، والرأسمالية في الاقتصاد.

هذا الوضع المتناقض بين ما تطرحه واشنطن من فكر وما تفعله من ممارسة أوجد لبسا مقصودا، على الأرجح، في الخطاب الثقافي، والسياسي العربي حيال الإصلاح. فقد رفض البعض حديث الإصلاح من أساسه على أنه إملاء غربي، ترمي علته البعيدة إلى تحقيق استراتيجية أمريكية، معدة سلفا، لهضم العالم العربي داخل منظومة

إقليمية جديدة، تسمى "الشرق الأوسط الكبير" ثم "الموسع" أو الأوسع، تؤدي إلى وأد العمل العربي المشترك بمجالاته شتى، واستيعاب إسرائيل بين دول المنطقة.

ويعتبر هؤلاء أن رفض الإصلاح أو التحفظ على بنوده، يعني مقاومة هذه الاستراتيجية، أو جزء فعال منها، ويعطيهم على التوازي منزلة لدى السلطة، طالما سعوا إليها، أو حتى اشتاقوا لها. ومن بين هؤلاء من يخفف من غلواء الرفض أمام عدم الاقتناع بمنطق التصدي للإصلاح، أو حتى كسر موجته الراهنة، فينزل إلى حد الموافقة على إبرام صفقة بين السلطة وقوى المجتمع المدني والمثقفين وأحزاب المعارضة، يتم بمقتضاها مساندة السلطان في مواجهة القوى الخارجية الضاغطة، مقابل أن يشرع في برنامج إصلاحي تدريجي، ولعل رفعت السعيد رئيس حزب التجمع الوطني الوحدوي (اليساري) في مصر أهم من يمثل هذا الاتجاه في مصر، إلى جانب جماعة الإخوان المسلمين، التي أصدرت مبادرة للإصلاح في شهر مارس من عام ٢٠٠٤، زاوجت فيها بين رفض إملاءات الخارج أو حتى نصائحه وبين مطالبة نظام الرئيس حسني مبارك بإدخال إصلاحات جوهرية. ويحذو حذو اليساريين والإسلاميين في مصر في موقفهم هذا فصائل من اليسار والمنتمين إلى الجماعات والتنظيمات السياسية ذات الإسناد الإسلامي في البلاد العربية كافة. واتخذ "المثقفون العرب" الذين حضروا مؤتمر الإصلاح الذي استضافته مكتبة الإسكندرية في مصر خلال مارس ٢٠٠٤ الموقف نفسه، بل إن بعضهم حرص على أن يضيف إلى البيان الصادر عن المؤتمر بعد يوم كامل من نشره عبارة تدين سلوكيات الولايات المتحدة وإسرائيل، وتربط بين إصلاح الأنظمة العربية وحل مشكلة الفلسطينيين.

ورغم أن الفريق الثاني أقل خطرا على الإصلاح من الأول؛ بيد

أن كليهما يقودان إلى تعطيل إجراء إصلاحي جذري، ويضفيان علـى أنظمة حاكمة شرعية تفتقدها، ويساهمان في إطالة أعمارها، بمساعدتها على الخروج من مأزقها الراهن، مع أنها لو تركت وحيدة عزلاء، لسقطت كورقة شجر في خريف عاصف، وأتيح للنخب السياسية البديلة أن تعيد بناء الوطن على أسس جديدة، أو إبرام عقد اجتماعي، يحدد العلاقة بين الحاكم والمحكوم.

إن التفرقة بين ما تطلبه القوى الخارجية من إصلاحات، نحن في أشد الحاجة إليها، وبين أهداف هذه القوى واستراتيجياتها، باتت أمرا ضروريا وملحا. فالسير قدما في الإصلاح لا يعني الانضواء تحت راية هذه الاستراتيجيات بأي حال من الأحوال، ولا يجب أن تتوقف الاستفادة من الضغوط الخارجية في حضن السلطة، والإلحاح عليها، وإجبارها على اتباع النهج الديمقراطي، بل إن تفويت فرصة الضغوط الخارجية دون تحقيق تقدم على طريق الإصلاح، ينجز بأيد وطنية ولخدمة أهداف بلادنا، هو الحماقة بعينها.

لقد انحنت النظم العربية أمام رياح التغيير التي اجتاحت دول أوروبا الشرقية بعد انفراط عقد الاتحاد السوفييتي، وقيل وقتها إنها ستهب على جنوب المتوسط، فإذا بجدران النظم العربية، التسلطية تصد هذه الرياح، لتندفع إلى أفريقيا جنوب الصحراء، فتقبل دولها تباعا على انتخابات حرة، وتداول رئاسي وحزبي للسلطة، وتشرع في الاهتمام بحقوق الإنسان، وتقوية دعائم المجتمع المدني، بينما بقي العالم العربي، خارج التاريخ، بتكلسه وجموده وتخلف وتجبر أنظمته على شعوبه المغلوبة على أمرها.

اليوم تهب الرياح من جديد، وتزيد شدتها لتصل إلى درجة "العاصفة"، ولن ينفع أن ينحني أحد لها، لأن الخارج إن قبل الامتناع عن إرسال العواصف، فإن الداخل سيزجيها، لأنه قد ضاق ذرعا،

بأوضاع تضغط على حياته، وتكاد تنهيها، أو تحول الناس إلى "كلاب طرقات" تنتظر أي شيء يسد بعض جوعها، يوما بيوم، ودون أن تحلم بغد، أو بأي شيء خارج نطاق الطعام والشراب والتناسل.

لكن هذه الرياح تحتاج فعلا إلى من يبقيها يقظة لا تنام، قوية لا توهن. وهنا يأتي دور النخب غير الرسمية، الغيورة على مستقبل أوطانها، المؤمنة بأن التاريخ تصنعه النخب، وهو المعطى التاريخي البارز، الذي لا ينكره إلا مخادع أو مزايد. فغضب الجماهير وفورتها يمكن أن يذهب سدى إن لم يجد جماعة منظمة توظف هذا الفوران لصالح تغيير الأوضاع التي احتج عليها الناس. بل، ومن المنشأ، فإن فورة الجماهير وثورتها، لا تقوم إلا إذا حركتها نخب أو جماعات أكثر وعيا، وأعلى مكانة.

والمشكلة في حالة مصر أن النخب تم تضييعها، والوسائط السياسية بين الناس والسلطة، من أحزاب ونقابات وجمعيات سياسية، تم تغييبها قسرا، والمثقفون أدخلوا الحظيرة، جريا وراء متع زائلة، أو تعبا من رحلة عناء طويلة ضد سلطة متجبرة، أو طمعا في مناصب ومواقع بيروقراطية، ومن ثم فقدوا، كجماعة طليعية، دورهم التاريخي، ولم يعد أحد ينظر إليهم بعين الاعتبار والاحترام. فإذا قام اليوم صادق منهم ليستنهض الناس ضد الفساد والاستبداد، فلن يقنع أحدا بسهولة.

ورجال الأحزاب تحول أغلبهم إلى الارتزاق من العمل الحزبي، مثل أحمد الصباحي رئيس حزب الأمة، أو مشروعات صغيرة لمستبدين، مثل نعمان جمعة رئيس حزب الوفد، الذي يطيح بكل من يخالفه الرأي داخل الحزب. وقاد هذا إلى أن شاب المؤسسات الحزبية الضعيفة فقر وعوز مادي ومعنوي، وفقدت قيمتها في تحريك الأحداث، وتقزم دورها لتصير مجرد منبر ورقي، أي مكان لإصدار صحيفة يومية أو

أسبوعية، توزيعها محدود، لكنها الشيء الوحيد الذي يبرهن للناس على أن الحزب الذي يصدرها موجود على قيد الحياة. وأفضل مثل على ذلك أن استطلاعات الرأي أظهرت أن أكثر من ٩٥ في المائة من المصريين لا يعرفون كم حزباً في مصر؟ ونسبة أكبر من ذلك لا تعرف أسماء الأحزاب الموجودة، اللهم إلا تلك التي طال زمن وجودها، مثل أحزاب الوفد والعمل والأحرار والتجمع والناصري.

وقد ارتضى المعارضون بدور "الديكور" الذي تحاول به النظم الحاكمة أن توهم العالم بأن لديها تعددية سياسية، ومن ثم فهي جادة في السير قدما على درب الديمقراطية. ولو أراد بعض رجال الأحزاب أن يمارسوا جديا دور المعارضة، فسيجدون أنفسهم مكبلين بترسانة من القوانين التي تضيق حركتهم، أو في مواجهة أناس لديهم استعداد فطري للخروج على القانون في سبيل قمع خصومهم السياسيين، وإجبارهم على العودة إلى المربع الأول في العمل السياسي، لا يبرحونه إلا بإذن، ولا يطمحون في السير بعيدا عنه إلا بالقدر الذي تسمح به الأنظمة الرسمية. ويمكن أن نضرب مثالا على ذلك بما حدث أثناء انعقاد المؤتمر السنوي الأخير للحزب الوطني الديمقراطي الحاكم في مصر. فبالتزامن مع هذا المؤتمر اجتمع بعض رؤساء أحزاب المعارضة، وأعلنوا أجندة من الإصلاحات السياسية والاقتصادية والثقافية طالبوا الحكومة بتطبيقها، متهمين الحزب الحاكم باحتكار الحياة السياسية، فما كان من الأخير إلا أن رفض ما طرحته المعارضة تماما، خاصة طلبها تعديل الدستور من أجل إجراء انتخابات رئاسية. بل إن أمين لجنة السياسات بالحزب الوطني وهو جمال النجل الأصغر للرئيس مبارك، ذهب في رفضه إلى أبعد من ذلك، حين قال إن السياسات لا يجب أن تأخذ في اعتبارها استطلاع الرأي، ولا ما يريده الناس، بدعوى أن القائمين على الحزب يعرفون مصلحة

مصر أكثر. كما بدا غريبا ومستهجنا أن يعيد الحزب ترديد الأسطوانة القديمة، التي ملها الناس، حول أولوية الاقتصاد على السياسة، مع أن مشكلة مصر هي سياسية بالدرجة الأولى.

وفضلا عن المثقفين والأحزاب، تم تضييق الخناق على قوى المجتمع المدني، فمصر مثلا أممت النقابات المهنية، بعد صدور القانون مائة، الذي وضعت الحكومة بمقتضاه يدها الباطشة على العمل النقابي، وفرضت الحراسات القضائية على بعضها، مثل نقابات المهندسين والأطباء والصيادلة، وفرغت أخرى من مضمونها، وحرمتها من أن تكون منابر سياسية، كما كان عليه الحال في مطلع التسعينيات من القرن المنصرم. ثم مدت الحكومة المصرية يدها إلى الجمعيات الأهلية، لتحولها إلى مجرد هيئات للنفع العام، وليس منابر اجتماعية وسياسية وثقافية حقيقية.

وقتل كل هذه الوسائط يجعل من الصعوبة بمكان توافر قوى اجتماعية قادرة على قيادة حركة إصلاحية، ويجعل كثيرين يعولون على السلطة نفسها في أداء هذه المهمة، فيرفعون شعار "التغيير من أعلى"، أو يرجحون القاعدة السياسية الفقهية القديمة: "ما لا يزع بالقرآن يزع بالسلطان"، أو يتحدثون عن الدور المركزي للدولة في التاريخ العربي، خاصة في مصر. وهنا تجد السلطة نفسها في موضع القائم بالإصلاح الذي يتواءم مع مصلحتها بدلا من أن تواجه ضربات الإصلاحيين الحقيقيين، فلا يكون أمامها فكاك من تطوير نظامها السياسي الجامد.

وإلى جانب قتل الوسائط تشهد مصر قتلا منظما لجيل بأكمله. فهناك "نخبة من المومياوات" تصر على أن تبقى في مواقعها إلى الأبد، بالصلاحيات والسلطات والنفوذ نفسه، مع أن أغلب أفرادها كانوا في شبابهم يحتلون مراكز متقدمة في السلم الاجتماعي والسياسي

والاقتصادي، وغيره، وكان يكفيهم ما قدموه من جهد بمعايير الزمن الذي كانوا فيه قادرين على العطاء والتحقق، لكنهم استمرءوا المناصب ما دام لا أحد يسألهم عما يفعلون، وعما ينهبون. فأغلب أعضاء النخبة المصرية تزيد أعمارهم على خمسة وستين عاما، وبعض من يعتلون المؤسسات البيروقراطية قد تجاوزت أعمارهم السبعين عاما. ونظرة سريعة مثلا على رؤساء مجالس إدارات الصحف المصرية الرسمية، والتي ينظر إليها على أنها إحدى الواجهات السياسية للنظام، نجد أنهم إما شارفوا على السبعين عاما أو تجاوزها، ويعتلون مناصبهم دون سند من القانون.

وللوهلة الأولى يمكن أن نصف نخبة المومياوات بالأنانية والنرجسية والفساد وتقديم المكاسب الشخصية الضيقة على المصالح الوطنية العريضة. لكن الوقوف عند حد نعت هؤلاء بهذه الصفات الذميمة لا يكفي أبدا لردعهم عن الاستمرار في هذا الغي، وتلك الجريمة التي ترتكب في حق الوطن. فأمثال هؤلاء يصمون آذانهم عن سماع أنين أجيال تلهث وراء التحقق دون جدوى، تعرض عطاءها الكبير وإمكاناتها الفائقة دوما لكن أحدا لا يلتفت، فتنسحب في اكتئاب، أو تحتج في صمت، أو تكتفي بمجرد الكلام، لكنها لا تحرك ساكنا لشيوخنا، الذين تعطلت قدراتهم وتوقفت إمكاناتهم وتجمدت تجاربهم عند العقد السادس، على الأكثر، من القرن المنصرم.

وللوهلة الأولى يمكن أن يستسلم البعض منا للآلة الإعلامية الرسمية المصرية الزائفة، التي تتحدث ليل نهار، عن الاهتمام بالشباب، والعمل على تحقيق مصالحهم وتأمين مستقبلهم. لكن الفجوة الهائلة بين ما يجري في الواقع وما تجعجع به أجهزة الاتصال الرخيصة في القيمة والقامة يؤكد أن انتظار تحقيق أي إنجاز لجيل الوسط أو من هم أصغر منهم سنا على أيدي نخبة المومياوات هو حرث في الماء.

لقد حاول جيل الوسط أن يتحقق، في السياسة من خلال تأسيس أحزاب، مثل الوسط والكرامة والغد والإصلاح والشريعة، أو الترشح في الانتخابات أو الانخراط في صفوف جماعات وتنظيمات سياسية، وفي الأدب، عبر تشكيل جمعيات ومجموعات ومطبوعات، مثلما فعل "السبعينيون" في مصر من روائيين وشعراء وكتاب، وفي الاقتصاد بإنشاء مشروعات صغيرة أملا في أن تكبر مع الزمن. لكن عائد الجهد الذي بذله أفراد هذا الجيل في سبيل الوصول إلى المكانة اللائقة بهم والمستحقة لهم، حسب القوانين الاجتماعية الطبيعية، كان ضئيلا، بل كان مخجلا، قياسا إلى بلد يموج بالبشر مثل مصر.

وضآلة العائد لا يمكن أن نعزوها إلى كسل أو تقاعس من أبناء هذا الجيل، فقد حاولوا مرارا أن ينالوا ما يستحقونه، ودفع بعضهم ثمنا لنضاله، وتمكن نفر قليل منهم من أن يفلتوا من قبضة المومياوات ليحتلوا أماكن مرموقة في السياسة والأدب والاقتصاد والجهاز البيروقراطي. لكن السبب الرئيسي هو انسداد شرايين المجتمع، وانغلاق باب النخبة على جيل تقادم من الزمن، في معاندة لسنة الحياة. فهذا الوضع أدى إلى توقف الحراك في السياسة والمجتمع، ومن ثم وجد جيل الوسط نفسه يشيخ دون أن يحصل ولو علي جزء يسير مما كان يطمح إليه في ريعان الشباب.

وفي الوقت الذي يستزيد الشائخون في مواقعهم من الثروة والنفوذ، تدفع مصر الثمن، فلا أفكار جديدة تقود العمل السياسي والاجتماعي والاقتصادي، ولا أحلام مجنحة تنقل النظام السياسي من الواقعية الكسيحة إلى الخيال الكاسح، ولا حركة إلى الإمام تنقل البلاد إلى وضع أفضل. فالأفكار الجديدة غائبة، والمغامرة معدومة، والتجريب مفتقد، والركود بات يسمى استقرارا، وافتقاد الخيال يطلق عليه حكمة، وقتل الشباب والاستعانة بمن هم على أبواب الرحيل الأبدي لإدارة كل

شيء يوصف بأنه خبرة.

وعلى النقيض من الشائخين، يموت جيل الوسط تدريجيا، مع تقدم العمر، وغروب الأحلام العريضة، أو يقبل بعض الفائقين منه مواقع هامشية، لا تليق بهم، ولا تلبي إمكاناتهم، أو تسد آمالهم، أو تمكنهم من إعمال أفكارهم الجديدة في تحسين الأحوال المتردية. وبالتتابع تحدث فجوة عمرية كبيرة في بلد يبلغ الشباب أكثر من ستين في المائة من سكانه، وتحدث جفوة بين الكبار والصغار، فلا الكبير يعطف على الصغير ويأخذ بيده، ولا الأخير يوقر الأول ويحترم شيبته، بل يحنق ويحقد عليه، ويعتبره سارقا لحقوقه.

وهذه الفجوة والجفوة معا تؤديان إلى انقطاع في مسيرة العمل الوطني، فالكبار في السن يقودون، والتابعون لهم عمريا يكتفون بالانتظار والترقب أو اللامبالاة والاكتئاب، والجيل الأصغر يجد نفسه بلا أساتذة، فلا أحد من الكبار يورث خبرته للصغار، إن كانت لديه خبرة بالفعل، لأنه مشغول أولا وأخيرا بتأمين مكانه ومكانته. بل ينحدر وضع الكثيرين من الكبار إلى درجة أنهم يرون في أحفادهم منافسين لهم على المناصب والمواقع، فيمارسون قتلا منظما لمواهب ومقدرات جيل في ريعان شبابه، الأمر الذي جعل جيل الوسط ومن يليه يعول كثيرا على عزرائيل ليفتح له الأبواب التي أوصدها الكبار وأحكموا غلقها.

عموما فهناك حزمة من المطالب تشكل "أجندة" الإصلاح في نظر المعارضة والسياسيين المستقلين والمثقفين في مصر، أولها تعديل الدستور لفتح الباب أمام انتخابات رئاسية، يتم بعدها تحديد فترة الرئاسة، وإقرار مبدأ تداول السلطة، وفتح الباب أمام تشكيل الأحزاب، وإطلاق حرية التعبير دون قيود إلا ما يراه المجتمع –وليست السلطة– مضرا بمصلحة البلاد. وثانيها القضاء على الفساد، الذي طغى وتجبر،

وبـات بإمكانـه أن يبتلـع في ثانية مـا تحصده الجماعـة الوطنية في سنـين. وثالثها فتـح الباب أمام الشبـاب، الذي يمتلك طاقـة الإنتاج، ليسهـم في صناعـة القـرار واتخـاذه، بعد عقـود من التمويـت المنظم لكفـاءات مصـر الحقيقية، القـادرة علـى استيعاب متطلبـات العصر، والأكـثر قدرة علـى التخيل والإبداع. ورابعها الامتنـاع عن الإجراءات "الديكوريـة" والطـلاءات المزيفـة، التي تحاول أن توهـم النـاس بأن العجلـة تـدور، وأن الأمور تمضي إلى الأمـام، وأن الغد أفضل من اليوم. وخامسهـا، إلغـاء قانون الطـوارئ الذي أورث المصريـين خوفا حتى مـن شرطي المرور، وقيد حركتهم في المكان والزمان، وجعلهم جميعا متهمين في نظر السلطة، إلا من ارتضى خنوعا وطاعة عمياء وابتعادا تـامـا عن ممارسة حقـه في التعبير والتغيير.لكـن السلطة الحاكمة في مصـر ترفض بعضـ بنود هـذه الأجندة تمامـا، وتلتف علـى بعضها الآخر، بما يفرغ مطلب الإصلاح من مضمونه.

وآخـر تلـك التفريغـات يتمثل فيما تسمـى "وثيقـة المواطنة" التي أصدرهـا الحزب الوطنـي الديمقراطي الحـاكم في مصـر خلال مؤتمره السنـوي العاشر الذي انعقد في الفـترة من ٢١ إلى ٢٣ سبتمبر ٢٠٠٤، والتـي يمكـن التعامـل معها علـى أنها حلقة جديـدة من سلسلـة الشد والجـذب بـين السلطـة والجماهير، أو مجـرد عقد اجتماعـي من طرف واحـد، تعهدت بـه الحكومة على نفسها. ويمكن أن ننظر إليها على أنها نصـ جيـد نسبيا، محتشد بما ينبغي أن يكـون دون أن يحمل إجراءات تضمـن تطبيق هذا النص في الواقـع. ولو تعاملنا معها على أنها إطار قانـوني يحكم العلاقة بين الدولة والمواطنـين، فستكون بمثابة الطلقة الكاشفـة التي تبـين لنا نهاية السقـف المنتظر لتعديـل دستوري بات مطلبـا ملحا، كـي يشعر المصريون بـأن هناك جديـة في التعامل مع الإصلاح السياسي. ولو رأيناها بوصفها ترجمة لشعار "الفكر الجديد"

الذي يرفعه الحزب الوطني فسنجد أنها ليست سوى رؤية قديمة يعاد إنتاجها، بدليل استشهادها كثيرا بنصوص الدستور والقوانين الحالية. لكن الأخطر والأقسى لو نظرنا إليها على أنها مجرد ورقة عابرة لتخفيف الضغط الخارجي وفض الاحتقان الداخلي حول الإصلاح، سينتهي بها الحال إلى أدراج المكاتب، كغيرها من مشاريع قانونية تم تفريغها من مضمونها بنصوص مضادة، أو وعود سياسية واقتصادية لم تر النور أبدا. ربما الأفضل أن نتعامل مع الوثيقة على أنها "برنامج تثقيفي" يذكر المصريين بحقوقهم، وهو ما قالته الوثيقة نفسها حين حددت أحد أهدافها في "تعريف المواطن بحقوقه الأساسية بحيث يكون ذلك أداة للتوعية وحافزا للتمسك بهذه الحقوق والسعي لممارستها".

وبغض النظر عما يرمي إليه الحزب الوطني من طرح هذه الوثيقة، فإنها من حيث المنشأ "منحة مجانية من السلطة يمكن سحبها" أو "كلام مرسل يصعب تطبيقه"، حتى لو كان ظاهر هذا الكلام إيجابيا، ويحمل بعض مطالب المعارضة والمثقفين وفئات اجتماعية مصرية مغبونة. ففضلا عن أن الوثيقة في ديباجتها تتحدث عن "إحياء مفهوم المواطنة" وكأنه قد مات في الضمائر والممارسات رغم وجوده في مئات النصوص السابقة على تلك الوثيقة، فإنها لم تحدد مدى زمنيا لسن القوانين والتشريعات واللوائح التي تترجم بنود الوثيقة، من جهة، وتعين كيفية تحققها من جهة ثانية. كما أن الوثيقة تشي في خاتمتها بأنها ستدور في فلك الشكلية، التي وصمت تعهدات حكومية أو سلطوية سابقة، وذلك حين أشارت إلى خطوات مثل "إلغاء محاكم أمن الدولة العليا والجزئية وإلغاء عقوبة الأشغال الشاقة، وإلغاء معظم الأوامر العسكرية، وإنشاء المجلس القومي لحقوق الإنسان" باعتبارها من مرتكزات سياسة الحزب في مجال حقوق المواطنة، مع أن كل هذه الأمور نال منها قانون الطوارئ، وبطء التقاضي، والتدخل متعدد

المستويات في شئونه، فضلا عن تقديم مدنيين للمحاكم العسكرية، وعدم الإفراج عن سجناء انتهت فترة محكوميتهم.

ورغم أن الوثيقة حرصت على أن تشمل جميع حقوق المواطنة بدءا من الحق في الحياة وانتهاء بالحق في التنقل -وهذا يحسب لها- فإن أغلب هذه الحقوق يواجه صعوبات تجعل تطبيقها شبه مستحيل، ويتناقض في بعض الجوانب مع توجهات الدولة. فمثلا تتحدث الوثيقة عن الحق في التعليم وتحيل إلى المادة ١٨ من الدستور التي تنص على أن "التعليم في مؤسسات الدولة التعليمية مجاني في مراحله المختلفة" مع أن الدولة باتت عاجزة عن توفير أماكن للتلاميذ بدءا من دور الحضانة وانتهاء بالجامعة، ولذا تلجأ للقطاع الخاص ليسندها، وتتجه لأن تلقي بالتبعة الأكبر عليه تدريجيا في هذه الناحية. وتتحدث الوثيقة عن "الحق في الرعاية الصحية"، في وقت تعجز فيه المستشفيات الحكومية وبرامج التأمين الصحي عن تلبية احتياجات الأغلبية الكاسحة من المرضى، وتشدد الوثيقة على "الحق في العمل والتمتع بظروف عمل عادلة"، في وقت تتخلى فيه الدولة عن التزامها بتوفير وظائف، وتمضي بقوة في سياسات الخصخصة، وترفت عشرات الآلاف من العمال. ويواجه الأمر بالنسبة للحقوق السياسية، مثل الحق في الانتخاب وتكوين الأحزاب السياسية والنقابات والجمعيات، صعوبات أخرى، تتمثل هذه المرة في مدى استعداد السلطة للإيفاء بهذه الحقوق، في ظل استمرار ظاهرة الاحتكار السياسي، ورفض تعديل الدستور.

خلاصة الأمر أن الوثيقة ذات التسعة عشر حقا قد لا يبقى منها في خاتمة المطاف سوى تكريس الجدل الدائر في مصر حول ما إذا كان شكل السلطة في مصر حاليا يتمثل في "حكومة الحزب" أم في "حزب الحكومة"، باعتبار أن لجنة السياسات التي يقودها جمال مبارك لها

اليد العليا في تسيير عدد من الوزارات، خاصة الاقتصادية. كما أن هذه الوثيقة لا تشكل سوى هروب من الإصلاح الحقيقي، الذي تتصدى له السلطة بكل ما أوتيت من قوة.

وبالطبع فإن السلطة لا تقف في تصديها للإصلاح وحيدة عزلاء، بل تستقوي بتحالفات اجتماعية وسياسية تربطها مصالح مشتركة، ترى أن تطوير النظم السياسية يصب في غير صالحها، ويسلب منها منافع تحصل عليها عبر بوابات الفساد المفتوحة على مصاريعها. ويشكل هؤلاء ما يسمى "زبائنية" أو "عصبية جديدة"، لا تقوم على روابط الدم والنسب، بل على المصالح المادية والتآزر المعنوي. وتتكون هذه الزبائنية من كبار رجال الأحزاب الحاكمة في العالم العربي، والموظفون الكبار في السلك البيروقراطي، والرتب العسكرية الرفيعة والمقربة داخل الجيش والشرطة، والفئة "المرضي عنها" من رجال الأعمال، وبعض المثقفين والإعلاميين المتربحين ماديا من الأوضاع القائمة، ويخشون أن يجرفهم تيار الإصلاح إلى مجاهل التاريخ، أو يقذف بهم خارج خريطة الثقافة. وتلتف حول هذه الفئات الكبرى شرائح اجتماعية صغيرة وهامشية، تتطفل عليها، وتحسب أن مصالحها مع استمرار هذه الفئات قوية ظاهرة على من يناصبها العداء، أو يحاول إزاحتها خارج حلبة السلطة والنفوذ.

هؤلاء جميعا يقفون بالمرصاد لأي قوى اجتماعية وحركة سياسية تريد إصلاحا، ويساندون السلطة الحاكمة في رفضها هذا النهج أو الالتفاف عليه، ويساعدونها، عبر أدوات مادية ورمزية، على تفريغ شحنات الغضب الجماهيري تباعا، وفي الوقت نفسه، على مواجهة أي قوى خارجية تريد للإصلاح أن يترسخ، ولقيم الديمقراطية أن تسود.

وللتغلب على هذه القوى المعادية للإصلاح لابد من بناء قوى مضادة، تربطها مصالح مختلفة عن تلك التي يلتف حولها الزبائنيون،

ولديها استعداد أن تخوض معركة سياسية حامية الوطيس في سبيل إجبار الإصلاحيين على النزول عند رغبة الناس، وعند المصالح العامة السارية.

وهذه القوى المضادة ليست غائبة، فمعطيات التاريخ الاجتماعي تبرهن دوما على أن أي مجتمع في أي حقبة زمنية، ضاقت أو اتسعت، لم يخل من المحتجين على الأوضاع السائدة، والراغبين في تغييرها. وبعض هؤلاء يكتم في صدره ما يريد انتظارا للحظة فارقة، ربما لا تأتي، وبعضهم لا يقبل القعود والانتظار فيدخل فورا إلى ميدان المعركة، ليقاتل بالوسيلة التي يملكها، سواء كانت النضال السياسي، أو المجاهدة بالكلمة، والبعض ينزلق إلى العنف المسلح، خاصة إذا سدت أمامه الأبواب الأخرى للتعبير السياسي، أو اقتنع بعدم جدواها، أو استعجل تحصيل ثمرة التغيير.

لكن الفارق الكبير بين أعداء الإصلاح وأنصاره، أن الأخيرين مفتتون، متشرذمون، وفي الوقت نفسه، لا يمتلكون من الأدوات المادية والرمزية بالقدر الذي تحوزه منها السلطة وتابعوها. وبينما يتفق السلطان وأعوانه على معني الاستبداد، ويعرفون كيف يطيلون أعمار الأنظمة الحاكمة، يختلف الإصلاحيون حول معني الإصلاح، والوسيلة التي يتحقق بها في الواقع المعيش، الأمر الذي عكسه العديد من الندوات وورش العمل والمؤتمرات والنقاشات التي شهدتها مصر على مدار الشهور الأخيرة، وتحديدا منذ أن طفا لفظ "إصلاح" على السطح بطرح الولايات المتحدة مشروع الشرق الأوسط الكبير.

إن أولى خطوات الإصلاح أن يبني الإصلاحيون جسورا قوية للتواصل بينهم، وأن يعززوها بمرور الأيام. ولتكن هذه الجسور، جمعيات أهلية أو روابط سياسية وثقافية، تجعل من الإصلاح قضية مستمرة، وليست مجرد موجة عابرة، كما تعودنا، ولا موجة قابلة

للانكسار كما حدث في مرات سابقة، ولا مجرد بيان يوقع عليه مئات النشطاء السياسيين وأرباب القلم، ولا ذيول ملحقة بأحزاب سياسية متكلسة وفاشلة، ما يجمعها بالسلطة الحاكمة أكبر بكثير مما يربطها بالناس.

وليدخل الإصلاحيون في مواجهة سافرة ضد الاستبداد، وليتواصلوا مع نظرائهم في أي مكان، مهما كانت الأجناس والألوان والمعتقدات. ولتعتمد هذه المواجهة على ركائز القوة كافة، الصلبة والناعمة، أو الخشنة والسلسة، ولتكن حركة شاملة في الواقع، واتجاها معرفيا متكاملاً في العلوم الإنسانية، يقوم على حزمة من القيم التي تشكل جوهر الديمقراطية.

وبالتوازي مع ذلك لتقم عملية تنشئة عميقة لتمويت ثقافة الاستبداد التي تسيدت ردحا طويلا من الزمن. فالإصلاح السياسي (الديمقراطية) عملية تربوية، تقوم في جوهرها على حزمة من القيم التي تتم على أساسها تنشئة الفرد، بدءا من الأسرة، وحتى الحزب السياسي، مرورا بالعديد من المؤسسات الاجتماعية، التي ينخرط فيها الناس أو يتماسون معها طيلة أعمارهم المديدة، فيشب الفرد منهم مؤمناً بالحريات العامة، حريصاً على المشاركة، متسامحاً مع الآخرين ومقتنعاً بحقهم في الحرية، ومستعد أن يكرس بعض جهده لتقوية دعائم المجتمع المدني بما يمنع السلطة من التغول والتجبر، وقادراً على أن يخوض مواجهة حامية إذا شعر أن الديمقراطية التي ينعم بها مهددة.

وهذه خطوة مهمة كي تولد الديمقراطية على أكف قوية، ثم تتعزز وتحافظ على وثوقها وثبات خطواتها وامتلاكها القدرة على تصحيح مسارها، ومن ثم يجب علينا أن نزاوج بين ضغطنا المتواصل من أجل الديمقراطية والعمل الجاد من أجل أن تنشأ ديمقراطيتنا سليمة معافاة.

وحتـى يتحقق الأخير من الضروري أن الديمقراطية داخل أنفسنا أولا، فيربـي الآبـاء أبناءهم علـى كراهيـة الاستبـداد، ورفض الاستعباد، والانحيـاز إلى الحلـول الجماعيـة والمصلحـة العامـة، والإصرار على المشاركـة في صناعة المصائر، صغيرها وكبيرها، وتقبل الرأي الآخر والفكـر المخالف، والاعتياد علـى الاختيار من بدائل، وليس الانصياع لإمـلاء مسـار واحـد. وأول خطـوة لتحصيـل ذلك هـو "تقديـر الذات" فالإنسـان الذي يبخس ذاته، لا يمكنه، في نظر المدارس النفسية كافة، أن يتطلـع إلى نيـل حقوقه، مهما كانـت ضئيلة، بل يستمـرئ التفريط في مـا لـه، ويركن إلى استعذاب الاضطهاد، وقـد يصل به الأمر إلى حد تصـور أنـه لا يستحق الاحترام، بـل لا يجدر بـه أن يحيـا من الأساس، وصدق رب العزة الذي يقول في محكم التنزيل "إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم".. صدق الله العظيم.

عمار علي حسن
يونيو ٢٠٠٥

الفصل الأول

حركة الإصلاح ... مساراتها وسجالاتها وخصومها

٦٤

علـى غزارته، ينتظم السجال الفكـري العربي حول قضية الإصلاح السياسـي في ثلاثة مسارات أساسية، ليسـت منبتة الصلة عن بعضها البعض، بـل إن كلا منهـا يكمل الآخـر، أو يفسره، أو يجلـي غموضه. فالأدبيـات التي راكمتهـا عقول عربية عدة ردا علـى مشروع "الشرق الأوسط الكبـير" كليـة، أو استئناسا ببعض ما ورد فيه مـن مطالب، دارت، في غالبهـا، حـول مـا إذا كان مـن الضـروري حـرق مراحـل الإصـلاح وفض ذريعة التـدرج فيه، ومـا إذا كانت المسـيرة تبدأ من إصـلاح القمة "الحكام" دون انتظار تغيـير القاع "الجماهير"، وما إذا كان رفض ما لدى الغير فرصة سانحة لنقد الذات العربية، لتحصينها ضد الاستغزاء.

فعلـى جوانب هذه المسارات الثلاثة نبتـت حجج الرافضين للشرق أوسطية الجديدة والقابلين لها أو المتلائمين مع أجزائها، وقامت براهين المدافعين عن مصالح الأنظمة ضد المنافحين عن صالح الشعوب، ومن يتخذون طريقا وسطى، من خلال إطلاق "صفقة" مع الحكومات، تقوم على مساندتها في مواجهة الضغوط الخارجية، شريطة أن تشرع فورا في اتخـاذ إجـراءات ملموسة علـى درب الإصلاح، بجوانبـه السياسية والاقتصاديـة والثقافيـة والاجتماعية، وأطره القانونية، ولا تتعامل

بانتهازية مع الرفض الشعبي للهيمنة الخارجية، فتؤجل الإصلاح، وتتصرف بما يحقق لها الاستمرار في الحكم، حتى لو كان الثمن هو ضياع مستقبل الشعوب العربية جمعاء.

فرحلة الأخذ والرد الدائرة في جنبات العالم العربي، والقائمة على مصالح متباينة وخلفيات معرفية متفاوتة، حول قضية الإصلاح، لا تخرج عن محاولة للإجابة عن تساؤلات تنبع من تلك المسارات الثلاثة، التي تشتبك حولها النخب الفكرية والوسائط السياسية والقوى الاجتماعية، في محاولة من قبل الأنظمة للخروج من مأزق الوقوع تحت طائلة الضغوط الخارجية، ومسعى من الشعوب إلى انتهاز هذه اللحظة التاريخية لإنجاز إصلاح عربي حقيقي، دون التضحية بالسيادة الوطنية، أو السماح لأي طرف خارجي بالهيمنة على العالم العربي، أو تذويب وجوده التاريخي، وتواجده الجغرافي، لحساب عدو العرب الأول وهو إسرائيل.

١ - جهة الإصلاح: من الداخل (بيدي) أم من الخارج (بيد عمرو)؟

على مستوى التفكير الذهني المجرد، والتطبيق العملي الملموس، على حد سواء، نجد دوما فارقا جوهريا بين نقد للذات يرمي إلى تقويمها، بما يصوب الخطأ، ويشحذ الهمم، ويملأ الفراغ، وبين احتقار لها، يضعف قوتها، ويهز تماسكها، ويوسع هالة الفراغ لديها، فتصبح مهيأة لمن يسده، من خارجها.

بين النقد البناء، والاحتقار الهدام، الذي يتجاوز حد "الجلد" بكثير، يدور الجدل الفكري والسياسي العربي الراهن، بين النخب المثقفة وصانعي القرار، تحت لافتات أخرى أشهرها "بيدي لا بيد عمرو"، في سياق رد عربي على مشروع "الشرق الأوسط الكبير"، يحاول أن يفارق العشوائية إلى التصور المنظم، ويجمع بين الزخم الشعبي والموقف

الرسمـي، الأمر الذي تجسد بجـلاء في مؤتمر "الإصلاح العربي: الرؤية والتنفيـذ"، الذي استضافتـه مكتبة الإسكندرية في شهر مارس ٢٠٠٤، وشارك فيه لفيف من مثقفين وجامعيين ورجال أعمال ومعتلي منابر للمجتمـع المدني العربـي، أو بعض الندوات وورش العمل والمؤتمرات التي عقدت بدول عربية عدة.

فمـن يقولون "بيـدي"، هم المنحازون إلى نقد الـذات، أو التصحيح الداخلي للاختلالات الهيكلية التي تصم الحالة العربية، وهم الساعون لتحقيق الاكتفاء الذاتي من السياسة بنشر الديمقراطية، ومن الاقتصاد بتحقيـق التنمية، ومن الاجتماع بإنجاز توافـق بين مختلف الشرائح، طبقيا وطائفيا ولغويا وثقافيا، بما يقي من شرور "الفتن"، ومن الفكر باعتمـاد العقلانيـة والمنهاجية، ومن التعليـم، بالانحياز إلى الفهم لا الحفظ، وترسيب القيم التي تهيئ للحوار وتحض على التسامح، وتؤسس للشخصية المنجزة الفاعلة.

وبعضـ من ينشدون التغيير "بيد عمـرو"، فيبنون جزءا ذا بال من وجهـة نظرهـم على احتقار الـذات، فنحن، في نظرهـم، شعوب عاجزة عن تغيير الأوضاع القائمة، لخلل بنيوي في قدراتنـا، يمتد من الثقافي والتاريخـي إلى السياسـي، أو لتجـبر وتوحش في قـدرة القائمين على الظروف المراد تغييرها أو التمرد عليها. ويقيس هؤلاء دوما على الحالة العراقية، إذ إن الشعب العراقي لم يكن بوسعه أن يزيح صدام حسين عن سدة السلطـة، وهو المدجج بالجيش والأمـن والعسس والإعلام وحزب البعـث والمـوارد الاقتصادية. وبدلا من أن يبحث هـؤلاء عن السير في الطريـق المغايـر، أو التفكير المختلـف، ببناء إجـراءات يتم بمقتضاها إبـرام عقد اجتماعي جديد بين الشعـوب العربية وحكامها، وعلى بنود توصـل مؤتمـر الإسكندرية المشـار إليه سلفـا إلى أغلبهـا، يساهمون، بوعي أو دونه، في تهيئة العرب لتقبل "وصاية" الآخرين، أو على الأقل

عدم رفض دس الخارج أنفه في الداخل.

ويبدو هؤلاء في نظر السلطة ومبايعيها "سماسرة" لتسويق سياسات غربية في العالم العربي، يختلف ظاهرها عن باطنها، وأولى أدواتهم في هذه العملية هي التهيئة النفسية لشعوبنا، كي تتقبل التدخل الخارجي، ما يمنعها أو يعطل طاقاتها، التي يمكن أن تستغل الظرف الراهن، في مواصلة التضاغط الداخلي من أجل إصلاح حقيقي، إيمانا بأن التحديث عملية تعتمد على تفاعل القدرات الذاتية بمختلف ألوانها.

وإذا طالعنا مشروع "الشرق الأوسط الكبير" سنجد البعد النفسي هذا طافحا في ثناياه، فهو ينطلق من رسم ملامح قاتمة للواقع العربي الراهن، اقتصاديا وسياسيا ومعرفيا واجتماعيا، يقود تتبع تفاصيلها إلى شعور جارف بالدونية، واعتقاد جازم في ضرورة تبدل الأحوال، فإذا رافق هذا الشعور وذلك الاعتقاد، احتقار للذات، تكون الطريق معبدة، إلى حد كبير، أمام تدخل خارجي سافر في شئون العرب، وهو التدخل الذي ستتعامل معه الأغلبية الكاسحة على أنه استعمار مباشر، أو حملة صليبية جديدة، ومن ثم ستقاومه، ليدخل العالم العربي في فوضى، أو ينجرف إلى ما يشبهها، على غرار ما يحدث في العراق حاليا.

إن هذا لا يعني أن الوضع العربي مناقض تماما للصورة التي رسمها المشروع الأمريكي، فقد تكون هذه الصورة، قد انطوت على قدر من المبالغة، واعتمدت على مصادر غير دقيقة في توصيف الحالة العربية، لكن الوقوف عند حد تفنيد ما جاء في هذا المشروع، وكأننا في محفل لمناقشة أطروحة علمية، والتراضي أو التصالح مع الوضع القائم، والالتفاف على تدبير إصلاحات جذرية أو الاستجابة لمطلبها الذي يرتفع صوته يوما إثر يوم، لن يساعد أبدا في التصدي للمشروع

الأمريكـي، بل العكس تماما، فتحصين الذات، الذي يبدأ بتقدير الحكام للمحكومين وتغيير المحكومين للحكام سلما، هو المقاومة الحقيقية.

هنا يصبح التراخي في تغيير الواقع اعتمادا على القدرات الداخلية مرادفا لاحتقار الذات وقابليتها للاستغزاء أو الغزو، إذ إن كليهما يقود بالتتابـع إلى النتيجة نفسها، فإن لم تغير نفسـك سيغيرك الآخرون أو علـى الأقل يسعون إلى ذلك، إن كان في هذا ما يحقق مصالحهم الآنية أو الاستراتيجية.

بذلـك يصبح التعامـل الأنجع مع المشروع الأمريكـي، أو التصرف الـذي يقود إلى جني مغانمه وتجنب مغارمه، ليس هو الاكتفاء برفض مـا لـدى الغير، حتى لـو كان في بعض جوانبه يحمـل صوابا بينا، بل بالقيـام بعمليـة "نقد غائـر للذات"، ليس من خلال وثائـق وبيانات بليغـة محتشـدة بالمناشدات، على غرار "وثيقـة الإسكندرية للإصلاح العربـي"، بل التصرف في الواقع، وبمـا لا يقتصر على النخب الفكرية والسياسيـة، وتحت إيمـان راسخ بأن وقت الإصلاح قد حـان، ولا فكاك منه، أو التفاف عليه.

هنـا تطـل الشعـوب العربية، بعد طـول احتجـاب، لتقـول كلمتها، مباشـرة، أو عـبر وسائط سياسيـة واجتماعية، سواء كانـت مؤسسات مدنيـة أو رمـوزاً اجتماعيـة لديهـا رصيـد جماهيري، بعـد أن برهنت هـذه الشعوب على أنهـا قادرة على أن تشكل رقمـا في معادلة النظام الدولي من خلال المقاومة في فلسطين ولبنان والعراق، فشلت الأنظمة الرسمية الحالية في أن تشكله. ولتزاوج هذه الشعوب في سعيها لإنجاز الإصـلاح بـين الضغـط والحض، بـين القول الصـادق والفعـل الجاد، وتطـوي بـين الجوانح اعتقـادا لا يلين بأن التحديـث الحقيقي يبدأ من نقد الذات توطئة لتغييرها ... لا احتقارها.

٢ - اتجاه الإصلاح: من القمة (السلطة) أم من القاع (المجتمع)؟

يمنحنا الفكر السياسي اقتناعا بأن الإصلاح من أسفل هو الأفضل والأبقى، لأنه نتاج ثقافة الجماعة وأشواقها الحياتية وحركتها المادية في الواقع المعيش. لكن حين يصاب المجتمع بعجز يسلبه القدرة على تغيير الأوضاع المتردية، تتطلع النخبة إلى دائرة الفعل السياسي الضيقة، التي ربما تتضاءل لتنحصر في شخص الحاكم فقط، كي تشرع في عملية الإصلاح، فتأتي سريعة، مستجيبة لبعض طموحات الداخل، وجزء من ضغوط الخارج، لكنها لا ترتب أبدا عقدا اجتماعيا، يعيد صياغة النظام السياسي على أساس ديمقراطي، ويضع الحد الفاصل بين الحاكم والمحكوم، ويقيم من الجماهير وعاء للشرعية السياسية، ويجعل "تداول السلطة" بأيديها، ومستقبل الدولة لا يمضي بعيدا عن عينيها.

والتغيير من أسفل يعتمد على ترسيخ ثقافة الديمقراطية في عقل المجتمع، اعتمادا على أن الديمقراطية منظومة من القيم السياسية والفلسفية قبل أن تكون إجراءات مقننة، تسمح بتداول السلطة سلميا، وإطلاق قدرات المجتمع المادية على أساس من تكافؤ الفرص. كما أن التغيير من أسفل يتكئ على ضرورة توزيع الإمكانات الاقتصادية في الدولة، حسب قوانين السوق الطبيعية، بما يكسر احتكار أحد بعينه – سواء كانت مجموعة أو تياراً أو مؤسسة – للمال. وهذا يعني، بالتبعية، توزيع الموارد السياسية، حين يسعى من بيدهم المال إلى تحصيل السلطة، في منافسة شريفة نزيهة.

لكن إذا كانت قيم الديمقراطية لم تترسخ في المجتمع بعد، بحيث تصبح جوهرا لعملية التنشئة بدءا بالأسرة وانتهاء بالحزب السياسي، وإذا كانت القدرات الاقتصادية لا تعرف انتشارا، بل تقوم على احتكار القلة، أو تقع بأيدي تحالفات اجتماعية ضيقة، فهنا يصبح التعويل

علـى تغيـير القـاع، توطئـة لتغيير القمــة، مسألة لا يمكـن معها إنجاز إصلاح سريع، بل إن السلطة التي تريد إصلاحا، تتخذ من هذه المسألة ذريعة، لعدم الإقدام على خطوة من هذا القبيل.

وفي السنـوات الأخيرة امتلأ الخطاب الرسمـي العربي بحجج حول عـدم نضج الجماعة بمــا يمكنها من استيعــاب الديمقراطية، ومخاوف من قــوى سياسية بعينها، تتمثل في الحـركات السياسية ذات الإسناد الديني، من أن تتخذ من الديمقراطية وسيلة للقفز إلى سدة الحكم، دون أن تكـون مؤمنة بتداول السلطــة، أو مقتنعة بقيمتي الحرية والتسامح، وحـق الاختلاف. وقد وجد هذا الخطاب الملفق، الذي يضع العربة أمام الحصــان، من بـين النخبة الثقافية، مــن يدافع عنه، لحســاب السلطة، طمعــا في مغنـم، أو هربــا من مغـرم، وفي إصرار واضـح على تضليل الجماعــة الوطنيــة، وإعطاء من لا يريـدون إصلاحا فسحــة كبيرة من الوقـت، كي ينعموا بما هم فيه من سلطات غير محدودة، في ظل غياب المساءلة أو تغييبها.

وقـد حفلـت التجــارب الإنسانية بإصلاحــات من أعلــى، لم تنتظر فيها النخب الحـاكمــة، لوطنيتها وتجردهـا في خدمة المصلحة العامة، امتـلاء الجماهـير كافــة بقيـم الديمقراطية، وأخـذت زمــام المبادرة، وطـورت نظمهــا السياسيــة إلى الأفضـل، الأمـر الـذي تـرك بصمــات إيجابية على مجتمعاتها، اقتصاديا وثقافيا، وأوجد مع الوقت انتشارا لقيـم الديمقراطية، بحيث بـات من الصعب أن يقفز أحد عليها، أو يعطل مسيرتهــا، بـدا هنا الإصــلاح السياسي من أعلى بمنزلــة القـاطرة التي شدت وراءهـا العربـات كافة.

إن نقــاط التحول، في الغالب الأعم، تكـون من صنـع النخب، وليس مـن صناعة الجماهير. وحتى لو تحركت الأخـيرة، فإن حركتها تصب في قنـوات محـددة، أو وسائط سياسيــة معينـة، تمتلكهــا النخب، سواء

كانت رموزا اجتماعية وسياسية، أو مؤسسات وطنية. ولذا فإن انتظار إصلاح كل فرد على حدة، وصولا إلى إصلاح الجماعة، يبدو أمرا غير عملي، إلى جانب أنه مسألة بطيئة، قد يستغرق تحقيقها عقودا من الزمن، إن لم تكن قرونا.

كما أن الجماهير لم ترتكب جرم تأخير الإصلاح السياسي الشامل، بل إن إبطاء الإصلاح، أو تغييبه، بمعنى أدق، فرض عليها من أعلى. ولأن من أفسد شيئا فعليه إصلاحه، فإن النخب الحاكمة هي المطالبة بتصحيح الأوضاع المختلة، واتخاذ خطوات سريعة على درب الإصلاح. وهي في هذه الحالة لن تقدم منحة للجماهير، بل ستعيد إليها حقا مهضوما، وتبني جسورا من السلام الاجتماعي، الذي من المحقق أنه سينهار تماما، إذا استمرت الأوضاع على حالها الراهن، حين يدفع الاستبداد والفقر والاحتقان من الفساد والإذلال، الناس إلى الخروج. كما أن هذه النخب الحاكمة، ستقي على التوازي، إذا أقدمت على الإصلاح طواعية، مجتمعاتها من خطر التدخل الخارجي، في ظل ربط الدول الكبرى عسكريا واقتصاديا في عالمنا المعاصر، الإرهاب بالاستبداد، وإبدائها عزما لا يلين على أن تدافع عن مصالحها الوطنية، حتى لو أزاحت في طريقها كل النظم الديكتاتورية.

٣- زمنية الإصلاح: التدرج أم حرق المراحل؟

تسعى النخب الفكرية إلى الإجابة عن سؤال معقد حول كيفية انتقال النظم السياسية العربية من حالات تتراوح، في أغلبها، بين الطغمائية والشمولية، إلى أشكال تتعدى مجرد الانفتاح السياسي، والتعددية المقيدة، إلى الديمقراطية بفضائها الرحب، الذي ينطوي علي قيم عظيمة، تتصدرها الحرية والتسامح، وإجراءات واقعية مقننة، تحول الأقوال إلى أفعال ملموسة، وذلك في ظل السياق الراهن، حيث

التضاغط الخارجي المتماس في نقاط عدة مع مطالب شعبية داخلية لإصلاح هذه النظم.

لكن ما يحدث على الصعيد العربي، حتى الآن، يشير إلى أن هناك محاولات للالتفاف على الإصلاح السياسي، بما قد يفضي في خاتمة المطاف إلى تجميل القبيح، أو تلميع القشرة الخارجية لنظم تسلطية، في إيهام، للداخل والخارج معا، بأن هناك تغيرا نوعيا ما يجري. ويتم هذا الالتفاف تحت لافتة عريضة مفادها أن الديمقراطية ليست شكلا واحدا، أو مسارا ثابتا، بل إنها تتخذ أنماطها حسب ظروف كل مجتمع، وأن من حق كل جماعة أن تبدع النظام السياسي المتلائم مع أحوالها الحياتية. ويتمادى الملتفون في تقديم الذرائع إلى درجة الحديث عن أن الديمقراطية الغربية نفسها لا تخلو من مشاكل أو نقائص، وأن بعض المفكرين الغربيين أنفسهم يعترفون بأن الديمقراطية المطبقة حاليا، ليست نظاما كاملا أو مثاليا، وليست نهاية لتاريخ الممارسة والتجريب السياسي، الأمر الذي يفتح الباب على مصراعيه أمام الآخرين ليدفعوا بإبداع سياسي خاص.

وبالطبع فإن الإبداع السياسي مطلوب لكل جماعة بشرية، لكن ما يجري هو استغلال هذا الحق أو تلك الرخصة في إرجاء الإصلاح، وارتكاب جريمة الاستبداد، بدعوى أن شعوبا بعينها لا يصلح معها الحكم الديمقراطي، لأن بنيتها الشاملة لا تستوعب قيم الديمقراطية وإجراءاتها، أو أن الأخيرة تؤثر سلبا على مصالح أمنية حيوية، مرتبطة بالتركيبة الاجتماعية أو التهديد الخارجي.

فالإبداع السياسي يجب، في الأحوال كافة أن يكون صعودا لأعلى في اتجاه النظام الأكثر قدرة على صيانة كرامة الإنسان، وحفظ حقوقه، ومصالحه، وضمان مستقبل واعد له، وليس انحدارا لأسفل في اتجاه تكريس التسلط، وبخس مكانة الإنسان، وهضم حقوقه لحساب

فئة بعينها، تدعي أنها الأكثر فهما للمصلحة الوطنية.

نعم، قد ينال تحليل بعض الأسس الاقتصادية والاجتماعية للديمقراطية من هيبتها كأسلوب للحكم ثبت أهميته، لكنه لا يقلل أبدا من أنها الطريقة الأكثر رقيا -حتى الآن- في إدارة المجتمع، والتي توصل إليها البشر بعد تجارب عميقة وكفاح طويل في سبيل تأكيد حريتهم وكرامتهم، أي أنها "العقد الاجتماعي" بين الحاكم والمحكومين في أحدث صوره.

وهذا العقد قابل للتطوير، بما يجعله أكثر نزاهة وعدلا، وأكثر انتصاراً للمجتمع في مواجهة السلطة، أو بالأحرى يضمن للجماعة آليات وإجراءات أعظم قدرة على تقويم أداء الحكومة ومحاسبتها وتغييرها. ومن هنا فإن هناك في الغرب من يطالب بتطوير الديمقراطية بما يحقق هذه الغايات. وهذه المطالبة تنصب أساسا على إيجاد فرص متكافئة حقيقية تمنع اختطاف الديمقراطية بما يجعلها مجرد حكم النخبة أو الفئة القابضة، أو ما يجعل المشاركة السياسية عملا هامشيا، خاصة في ظل إحصاءات تشير إلى أن الذين يذهبون إلى صناديق الاقتراع ليسوا كل من لهم حق التصويت، وأن من يتقدمون بترشيح أنفسهم لإدارة شئون البلاد ليسوا الأفضل والأجدر في كل الأحوال، وأن تنفيذ السياسة لا يكون بالضرورة مطابقا للبرامج الانتخابية، وأنه ليس كل ما يوعد به المرشحون يتم إنجازه، ولا تتصرف الحكومة بعد انتخابها على أنها مجرد خادم مطيع للشعب الذي أتى بها.

وفي هذا السياق ظهر العديد من الدراسات التي تنتقد أداء الديمقراطية الغربية في صورتها الأكبر، المتمثلة في الديمقراطية الأمريكية. ولم تكتف هذه الدراسات بتقييم الأسس والمنطلقات النظرية للديمقراطية، بل استخدمت المناهج والأدوات الإمبريقية في تحليلاتها، وتابعت الدور التاريخي الذي تلعبه المصالح المادية

الضيقـة في إيجاد المبادرة السياسية وإدارة عمليات السياسة، والدور الـذي يلعبه المـال في الحملات الانتخابيـة، والتأثـيرات السلبية التي يتركها، وكيفية تلافيها، أو التقليل من مثالبها.

هذا الأمر بقدر ما يوفر حجة لإعادة النظر في المقولة التي روج لها الباحث الأمريكي فرانسيس فوكوياما واعتبر فيها أن الليبرالية الغربية هـي "نهاية التاريخ وخاتم البشر"، فإنـه يؤكد أن التفاوت بين بعض مجتمعـات العـالم الثالث والمجتمعـات الغربيـة في "الأداء السياسي" قـد يزداد هـوة. ففي الوقت الذي تحاول فيـه الأولى أن تخلق نمطا من الديمقراطيـة المظهريـة بما ينأى بها عن تغيـير سياسي حقيقي يفكك العديـد من الروابط التسلطية والقمعيـة نجد أن الثانية تناقش إمكانية الانتقال إلى طور أكثر ارتقاء من الديمقراطية، أي أن يتم تجديد الأفكار والممارسـة السياسية بما يمكن من التغلب علـى بعض النواقص التي تشوب الحكم الديمقراطي في صورته الراهنة.

وبالطبع فإنه في مثل هذه الحالة لا تطالب النخب الفكرية في الدول العربية بديمقراطية من الطور الـذي سترتقيه الديمقراطية الغربية، بل تسعى إلى الحد المناسب مـن الديمقراطية، أي انتخابات نزيهة وحرية تعبـير وقدرة علـى مساءلـة السلطة. أمـا الحديث عن "تكافـؤ الفرص الاقتصاديـة وتوزيـع المـوارد السياسيـة" فيبدو أمـرا "طوباويا" في ظـل نظام حكم تسلطي أو شمولي، ويصبح إجراءً قريب المنال بالنسبة لنظم ديمقراطية عريقة.

ويقـوم هذا المنطق على أن الديمقراطية تطبق بتدرجية، ليس لأنها تشكل خطرا يهدد أحدا، لكن لأن القائمين على الأمر السياسي في الدول غـير الديمقراطيـة لن يفرطـوا بسهولة في تمتعهم بمناصـب مطلقة، لا تعرف رقيبا ولا حسيبا وإن عرفت هذا شكلا فهي تنكره موضوعا وإن أخطـأت لا تخشـى حسابـا لأن أحدا لـن يجرؤ على ذلك ومـن ثم فإن

استـدراج هـؤلاء ليطبقوا خطـوات متلاحقة حيال الانفتـاح السياسي يبـدو هو الحل المتـاح في ظل غيـاب الحلول المفترضة، التي تقوم على التغيـير من أسفل وليس التغيير من أعلى. في المقـابل هنـاك من ينـادي بـ "حـرق المراحـل"، أي سـد الفجـوة في الأداء السياسـي بـين الدول المتقدمـة سياسيـا والـدول المتخلفـة في المضمـار ذاتـه فـورا ودون تردد.

واعـتراف بعضـ المفكرين الغربيـين بـأن "الديمقراطية" المطبقة حـاليا، ليست نظاما كاملا أو ليست نهاية لتاريخ الممارسة والتجريب السياسي، يفتح الباب أمام الآخرين ليتحدثوا عن إبداع سياسي خـاص، شريطـة ألا يتـم استغلال هذا الحق أو تلـك الرخصة في ارتكاب جريمة الاستبـداد بدعـوى أنها شعوب لا تصلح إلا أن تحكـم بهذه الطريقة، أو أنهـا لم تنضج بعد كي يطبق فيها النظام الديمقراطي، أو أن الأخير قد يؤثـر سلبا على مصالح أمنية حيوية. أو أن هنـاك ضرورات اجتماعية مزعومـة تفرض الالتفـات أولا إلى التنميـة الاقتصادية وتأجيل ملف التعدديـة السياسيـة. فـالإبداع السياسي يجـب أن يكون صعودا لأعلى في اتجـاه إيجاد النظام الأكثر قدرة على الحفـاظ على كرامة الإنسان وصون حقوقه ومصالحـه وضمـان مستقبله، وليس انحدارا لأسفل في اتجـاه تكريس التسلـط وبخس مكانة الإنسان وهضـم حقوقه لحساب سلطة مستبدة.

والسؤال الذي يطرح نفسه في هذا المضمار هو: أيهما أحق بـالاتباع الآن، وفي مثل حـالنا الراهن: التدرج أم حرق المراحل؟.

ومـا يبدو للوهلـة الأولى أن السلطة السياسية في بعض دول العالم الثـالـث، بما فيها الدول العربية، ترى في التدرج الطريقة المثلى، بينما تنحاز الجماهير الغفيرة إلى النقيض، مطالبة بحرق المراحل، باعتباره الوسيلة الأسرع والأنجع في تحصيل الإصلاح، بعد طول انتظار.

والرؤية الأولى يتوهم أصحابها أن الشعوب "قاصر"، وتحتاج إلى رعاية وتربية طويلة، حتى تتأهل للحكم الديمقراطي، أما الثانية فيوقن معتنقوها أن الناس قد وصلوا إلى حال من النضج يكفي تماما لأن يحكموا أنفسهم بأنفسهم. وبالطبع فإن القلة التي تتذرع بالتدرج في تطبيق الديمقراطية لا تروم إلا مصالحها الضيقة، أما الكثرة التي تبتغي حرق المراحل، فتنشد المصلحة العامة.

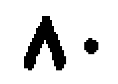
ودون استطراد فإن العالم مليء بنماذج لدول دخلت إلى الديمقراطية من أوسع الأبواب، وفي زمن يسير، دون أن تصعد إليها درجة درجة، فأنجزت نظما سياسية ناجحة في شتى الصعد، كما سبق الذكر، رغم أنها قبل ذلك بسنوات قليلة، وربما بشهور، كانت ترزح تحت نير الاستبداد. وتطل هنا برأسها أنظمة عدة في جنوب شرق آسيا، وأفريقيا جنوب الصحراء، إذ قطعت دول المنطقتان أشواطا ملموسة في السنوات الأخيرة على درب الديمقراطية.

ومما يدحض التذرع بعدم نضج الجماعة لتقبل الديمقراطية -وهي الذريعة التي يبرر من يطرحونها فكرة التدرج في الإصلاح السياسي- أن الاجتهادات العديدة داخل نمط الحكم الديمقراطي تتيح، بيسر شديد، تطبيق أحدها في أي مجتمع، دون الارتكان إلى وهم الظروف الخاصة، أو الخصوصية المجتمعية والثقافية، واتخاذها حجر عثرة دون دخول أنظمة حكم عربية عديدة إلى فضاء الديمقراطية الفسيح، والذي هو، دون شك، الدرب الأمثل للخروج من البؤس السياسي والفكري العربي الراهن.



الفصل الثاني

الإسلاميون والإصلاح السياسي : مراوحة بين "الفتوى" و"الجدوى"


٨٠

تلقي "الجماعات السياسية ذات الإسناد الإسلامي"[١] بنفسها في غمار الأخذ والرد الدائر عربيا حول مسارات الإصلاح الثلاثة المذكورة سلفا، متطلعة، إلى الاستفادة من أي خطوة إصلاحية، تفتح أمامها فرجة، ولو ضيقة، لاكتساب شرعية سياسية، ومشروعية قانونية، تعول عليها كثيرا في رحلتها للوصول إلى سدة الحكم، أو على الأقل ضمان القدر المناسب من الأمان، النفسي والسياسي، ما يعني توقف ملاحقة أفراد هذه الجماعات ومطاردتهم، باعتبار أن بعضها "محظور" قانونا، والبعض الآخر متهم بـ"الإرهاب".

وتراوح هذه الجماعات في موقفها من الإصلاح بين "الفتوى" التي تعني لديها التمسك بما تراه "ثوابت دينية" أو "عقدية" لا يمكن التفريط فيها أو التنازل عنها، وبين "الجدوى" التي تتمثل في البحث الدائب عن الوسائل الفاعلة في الواقع المعيش، التي تقود هذه الجماعات إلى التمكن، أو تحصيل السلطة. وهذه المراوحة سنجدها في ثنايا رؤية "الإسلاميين" المصريين لقضية الإصلاح في مساراتها الثلاثة، المشار إليها سلفا.

ما بين "الصبر" و"التمكن"

يعود الجدل داخل الحركة الإسلامية المصرية حول زمنية الإصلاح، أو الوقت الذي من المفترض أن يستغرقه، إلى نهاية القرن التاسع عشر، حيث اللحظة التي ولدت فيها حركة الإحياء الإسلامي، على كفي جمال الدين الأفغاني، وتلميذه محمد عبده. فالأول كان يؤمن بأن الإصلاح يمكن تحصيله في التو، شرط العمل من أجل بلوغه، أما الثاني فرأى أن الإصلاح عملية متدرجة، تتحقق بعد مدة، ولذا هادن الاستعمار الإنجليزي، خارجا على ثورية أستاذه الذي نادى بالكفاح ضد الاحتلال. وخالف "عبده" الزعيم أحمد عرابي الرأي حول التحول إلى الحكم النيابي الدستوري، محبذا البدء بالتربية والتعليم لتكوين رجال قادرين على القيام بأعباء الحكم النيابي، وتعويد الناس على البحث في المصالح العامة، بما يقود في نهاية المطاف إلى حمل الحكام على العدل والإصلاح.[٢]

وبلور عبده، بشكل أكثر جلاء، رؤيته المنحازة إلى التدرج في الإصلاح في طلبه من الأفغاني، وهما في باريس عام ١٨٨٣، أن يذهبا معاً إلى مكان غير خاضع لسلطان دولة تعرقل مشروعهما الإصلاحي، ليؤسسا مدرسة للزعماء، يختاران تلاميذها من الأقطار الإسلامية، ويقوما بتربيتهم لمدة معينة، يصبحون بعدها مؤهلين لقيادة الإصلاح في بلدانهم.[٣] لكن الأفغاني، الذي كان سياسيا واقعيا، رفض هذه الفكرة "الطوباوية"، والتي أعيد إنتاجها، بشكل مختلف، ولمقصد مغاير، داخل الحركة الإسلامية الراديكالية في مصر، خاصة لدى تنظيم "جماعة المسلمين"، المعروف إعلاميا باسم التكفير والهجرة، وهي في كل الأحوال تتأسس على تأويل ذاتي لحدث الهجرة النبوية الشريفة، ينزعه من سياقه التاريخي والاجتماعي.

وما بين الأفغاني وعبده من اختلاف في تقدير زمنية الإصلاح

يعـود في نظـر العقـاد إلى "اختـلاف الفطـرة والاستعـداد بـين هذين الإمامـين العظيمـين، فأحدهما خلـق للتعليم والتهذيـب، والآخر خلق للدعـوة والحركـة في مجال العمل السياسي والثـورة الأممية"[٤]. وربما وزعت الفطرة كلا منهما على مسلك مغاير للآخر، فالأفغاني يعول على الجماعة، وينادي بالثورة، ويمارس السياسة من أوسع أبوابها، ويقطع بعدم التعاون مـع المستعمر، أما عبده فيعول علـى الفرد، ويسعى إلى تأجيج العاطفة الدينية، ويتوخى التربية سبيلا إلى بلوغ الهدف ويكره على التوازي السياسة، فيستعيذ بالله من "ساس ويسوس"، ولا يرفض التعاون مع المستعمر إن كانت المصلحة تقتضي ذلك.

وجاءت الجماعـات السياسية ذات الإسنـاد الإسلامي، لتراكم على هذيـن المسلكـين، فاختلفت بين نهج "الإخـوان المسلمين" الذي يؤمن بالتدرج، ونهـج "الجماعة الإسلامية" و"تنظيـم الجهاد"، الذي يسعى إلى القفز إلى السلطـة مباشرة. لكن الاختلاف حول "التدرج" و"القفز" لا يمثـل لدى هذه الجماعـات طريقة لدفع السلطـة الموجودة إلى تبني الإصـلاح، حسبما كان يرمي الأفغاني ومحمد عبده، لكنه يعني، ودون مواربة، اختلافاً حول طريقة إزاحة هذه السلطة أو الحل محلها.

فالإخـوان حـين يتوسلـون بالدعـوة أو التربية الأخلاقيـة، فإنهم يقصـدون بذلك تهيئة المجتمع لقبول حكمهـم، والجماعات الإسلامية الراديكاليـة، علـى مـا بينها من أوجـه للاتفاق والاختـلاف،[٥] لم تكن تقصـد، حـين حملـت السـلاح ضـد النظـام السياسـي، خاصـة أواخر الثمانينيـات وحتـى الربـع الثالث مـن العقد الأخير للقـرن المنصرم، الضغـط على السلطة القائمة كـي تصلح الأوضاع المتردية، اقتصاديا وسياسيـا واجتماعيا، بل على النقيضـ تماما، فهذا الإصلاح لا يصب في مصلحتهـا، لأنه يعنـي تقوية شوكة النظام القائـم في مواجهتها، ومـن ثـم كان مقصدها هـو إسقـاط النظـام واغتنام نفـوذه وفرصه

ومكانتـه. لكـن ربما تغيرت هـذه الاستراتيجيـة مع انتهـاء المواجهة المسلحة لصالـح النظام، وتيقن بعض فصائـل الحركة الإسلامية من أن طريـق العنف لن يجدي كثيرا ضد حكم مدجج بركائز القوة المادية والمعنوية، ومن ثم راح "الإسلاميون" يطالبون بالديمقراطية، اعتمادا على أنها الوسيلة الأقل تكلفة والأكثر أمنا، لهم في السعي للوصول إلى السلطة.

من ثم لا يرضى "الإسلاميون"، الذين يفضلون العمل السياسي ولا يحبـذون عسكرة الحركـة الإسلامية، في الوقت الراهـن بمنطق النظام الحاكـم في مصر الذي يتبنى التـدرج في الإصلاح نزولا على الظروف السياسيـة والاجتماعية، حسب ما يقال، فمثـل هذا النهج، في نظرهم، يعنـي إرجاء الوسيلة "الشرعية" التي ينتظرونها للوصول إلى السلطة، تعويـلا علـى أنهم يتمتعون بجماهيرية كبيرة، ومـن ثم فإن صناديق الانتخابـات ستتيـح لهم تحصيـل ما لم يتحقـق بالنـزال المسلح ضد السلطـة. وقد عركت التجربة الإخـوان المسلمين"، فتيقنوا أن التأسيس البطيء لحكمهم، مسألة صعبـة، في ضوء القيود القانونية والسياسية التـي تفرض عليهم، وأنـه لا بد لهم من أن يزاوجـوا، بين التحرك لدى "القاعدة"، والضغط على "القمة".

وهنـا يطالـب الإخوان المسلمـون، بوصفهم الجماعـة الأم والأكثر قـدرة علـى التعبئـة السياسيـة السلميـة، بالسماح لهـم بتكوين حزب سياسـي، وفتح الباب أمام تعددية سياسية حقيقية، وإجراء انتخابات نزيهة وعادلة، بعد إلغاء قانون الطوارئ، اعتمادا على أن إجراءات من هـذا القبيل ستتيح لهـم فرصة ترجمة تواجدهـم الاجتماعي إلى نفوذ سياسـي مكافـئ له، أو علـى الأقل إنهاء رحلـة معاناتهم جراء فقدان المشروعيـة، والتي تجعل أعضاء الجماعة دوما في مواجهة حزمة من الاتهامـات، التـي تفضـي بهم إلى محاكمـة عسكرية، مـن قبيل العمل

على الاستيلاء على الحكم وتغيير الأوضاع القائمة في البلاد بالقوة، والانضمام إلى تنظيم سري محظور، وحيازة مطبوعات تحوي عبارات تحض على كراهية نظام الحكم، وتحريض الجماهير ضده، وفتح قنوات اتصال بعناصر من الجماعات التي تمارس العنف.

ربما لا يكون انحياز الإخوان المسلمين إلى الديمقراطية أخيرا نابعا من اقتناع فقهي وفكري مكتملين، لكنه إفراز لدرس تاريخي وعوه جيدا، وهو أن العنف سيقابل بعنف مضاد، لن يكون بوسعهم، في ظل تفاوت القدرات بينهم وبين الدولة، أن يتحملوه، بل إنه كفيل، وكما حدث في مرات سابقة، أن يعيد الجماعة خطوات إلى الوراء، ويفقدها حتى الأشكال التحايلية التي تتبعها في التغلغل الاجتماعي ومداراة السلطة أحيانا، ومن ثم فلا مناص من التوسل بالإجراءات التي تتيحها الديمقراطية.

علاوة على ذلك لم يكن بوسع الإخوان أن يصموا آذانهم طيلة التاريخ عن الطروحات الكثيرة، التي ازدحمت بها الساحة الفكرية في التعامل معهم، والتي تراوحت في تناولها لهذه الجماعة بين النقد المغلف بالنصيحة والجلد الرامي إلى إقصائها بعيدا عن الحياة السياسية والاجتماعية، باعتبارها جماعة تقليدية ستجرفها الحداثة أو ارتدادا سلفيا على المشروع التنويري الذي عرفته مصر في نهاية القرن التاسع عشر ومطلع القرن المنصرم. ورتب هذا الوضع على الإخوان تحديا كبيرا، فكان عليهم أن يطوروا تصوراتهم السياسية، بقدر ما تسمح به البنية الداخلية للجماعة، فكريا ومؤسسيا، وحسب ما يتيحه لهم السياق السياسي / الاجتماعي الذين يحيط بحركتهم.

لكن هذا لا يمنع من أن الإخوان قد حاولوا الاستفادة من "الانفتاح السياسي"، فهاهو مؤسس الجماعة ومرشدها الأول الشيخ حسن البنا، يقبل التعددية الحزبية، شريطة ألا يكون التعدد على أساس عقائدي،

ويـرى أن المعـارضـة جائـزة عند إخـلال الحـاكم بـأحـكام الإسلام، أو تقـاعسـه عن تطبيقها، ويتقبـل مبدأ الحكم الدسـتوري، الذي يعني في رأيـه الحفاظ على الحرية الشخصيـة، وعلى الشورى، واستمداد السلطة مـن الأمة، وحق الشعب في مساءلـة الحكام ومحاسبتهم، وبيان حدود كل سلطة من السلطات الثلاث (التشريعية والتنفيذية والقضائية).[٦]

وإذا كان الإخـوان في أربعينيـات القرن الماضي قـد انتقدوا بشدة الأوضاع السياسية، في بعدها المؤسسي المتمثل في الأحزاب، وإطارها العام الذي تشكله القوانين والدستور، فإن احتكاكهم بالواقع السياسي، جعلهـم يتخلون عن بعض ما كانوا يقتنعون به، ويبدون مرونة حيال التجربـة الحزبية، وآليات الحكـم في الدولة المدنية،[٧] الأمر الذي أهلهم بعـد إطلاق "تعددية سياسية مقيدة" في مصر بإنشاء المنابر ثم قيام الأحزاب، إلى خوض غمار الانتخابات البرلمانية، بالتحالف مع حزب الوفـد عـام ١٩٨٤، وحزبـي العمـل والأحـرار عـام ١٩٨٧، والدخول إلى البرلمـان، وتقـديم أداء فعال نسبيا، إذا قيس، بـأداء ممثلي أحزاب المعارضة، والحزب الحاكـم،[٨] ثم تكرار التجربة، دون تحالف مع أحد، في انتخابات ١٩٩٥، و٢٠٠٠.

وتأسيسا على ذلك حرص الإخوان على تضمين مبادرتهم للإصلاح التـي أطلقوهـا في مارس ٢٠٠٣، جزءا عـن "الإصـلاح الانتخابي"، نادوا فيه بكف يد السلطة والأمن عن التدخل في أي خطوة من خطوات العمليـة الانتخابية، وأن يسند أمـر الانتخابات وتشرف عليها لجنة أو هيئة قضائية، يختارهـا المجلس الأعلى للقضاء، مسئولة عن العملية الانتخابيـة بدايـة من جـداول الناخبـين، وحتـى إجـراء الانتخابات والفـرز، دون تدخـل من وزير العدل، ويكون لهـا الحق في الفصل فيما يعترض الدعايـة الانتخابيـة، التـي يجـب أن تكون حقـا للمرشحين كافة.[٩] وهذا الإجراء، إنمـا يعني في مضمونه وشكله، رفض ما تنادي

بـه السلطـة الحـاكمة من تـدرج في الإصلاح، لا يتم أبـدا، كخطوة أولى فيه، إقرار انتخابات نزيهة وعادلة، تتيح للمتنافسين تكافؤاً في الفرص والإمكانـات، فمثـل هذا العمل هو حرق لمراحـل الإصلاح، قياسا على الأوضاع الراهنة.

ولحـرق المراحـل، سعـى الإسلاميـون، بعـد تـردد، إلى الدخول إلى الحياة السياسية الرسمية من باب الأحزاب، فكون شباب منسلخون من جماعـة الإخوان المسلمين "حزب الوسط"، فلما رفضته لجنة الأحزاب، أعادوا المحاولة مرة أخرى، تحت لافتة "حزب الوسط المصري"، وحذا حذوهـم شباب كانوا في السابـق منضوين تحت لواء جماعة "الجهاد" فكونـوا حزب "الشريعـة"، وعلى منوالهم كون منتمـون إلى "الجماعة الإسلاميـة" حزب "الإصلاح"، ولم تحظ هذه الأحزاب جميعا باعتراف قانـوني، فبقيت تحمل اسـم "أحزاب تحت التأسيس"، يحلم أصحابها بتغير الظروف، لصالح تمكينهم من ممارسة العمل السياسي المشروع، بعد طول حرمان واحتجاب.

وتحمـل مضامـين برامـج هـذه الأحـزاب ما يبـين انحيازهـا إلى الإسـراع في الإصلاح، من منطلـق أن هذا سيوفر لهـا الإجراءات التي تمكنهـا من تحسـين تواجدهـا السياسـي، أو بمعنـى أدق توفير فرصة آمنـة لهـا للصعود إلى سـدة الحكم. فحزب الوسط ينـادي في برنامجه بعـدم احتكار أحـد للعمل الوطنـي، ويلبس هـذا رداء فقهيا، من خلال وصـف محتكر العمل السياسي بأنه "مجرم آثم، لأنه يحرم الوطن كله، حاضـره ومستقبله، من جهد أبنائـه وعطائهم، ومن جهادهم بالنفس والمـال والعقـل والفعـل في سبيلـه"[١٠]. ومـا يبرهـن علـى أن "حزب الوسـط"، لا ترقى له فكـرة التدرج في الإصلاح، حسبمـا تريد السلطة، أنه تجاهل في برنامجـه التعليق على أوضاع النظام السياسي الراهن في مصـر، مـن قريب أو بعيد، مستبدلا ذلـك بوضع تصور نظري حول

النظـام السياسي الأمثل، من وجهة نظـره، يقوم على التعددية، وجعل الأمـة مصدر السلطات، واتبـاع مبدأ "التوكيـل لا التمثيل" في اختيار البرلمانيـين، وإطـلاق حريـة التنظيمات الأهليـة والنقابـات المهنية والعمالية.[١١]

واستمـرار الإسلاميـين في توسل الديمقراطية طريقـا للوصول إلى السلطـة بعد عقود مـن اعتماد العمل المسلح لبلوغ هـذا المقصد، له ما يـبرره في نظر ممـدوح إسماعيل أحد مؤسسي حـزب "الشريعة"، الذي كونتـه مجموعة تنتمي إلى تنظيم الجهاد الذي كان يحرم في الماضي العمل الحزبي، إذ يرى أن هذا يمثل "استراتيجية للوصول إلى الجماهير، والخـروج من خندق الإرهـاب، الذي تحـاول الحكومة وضع الجماعات الإسلاميـة فيه"، ويعترف بعد طول تجريـب في الاتجاه المضاد أنه لا بديـل أمـام الجماعات الإسلاميـة سوى النشاط الحزبـي بعد أن قيدت الحكومة كل قنـوات الاتصال بالجماهير، التي كانت متاحة أمام هذه الجماعات، مثل قانون ضم المساجد كافة إلى وزارة الأوقاف، وقانون الجمعيـات الأهليـة، والقانـون ١٠٠ لسنة ١٩٩٣ الخاص بالنقابات المهنية.[١٢]

ولا ينتظر حزب الشريعة أي تدرج، في ضوء ربطه العنف الذي قامت به الجماعات السياسيـة ذات الإسناد الإسلامي، بالاستبداد القائم في البلاد، ففي نظره فإن هذا العنف مرده "فقدان حرية التعبير عن الرأي، وتجريم الاختلاف السياسي، مما أدى إلى حالة من الاحتقان السياسي، انفجـر على إثرها العنـف"[١٣]، ولذا يطالب الحزب بفتـح قنوات الحوار والتفاهـم بين القوى الوطنية فورا، ودعـوة الجماعات الإسلامية على اختلافها لإبرام عقد اجتماعي جديد، قائم على احترام حقوق الإنسان وكرامته.[١٤] ومعنـى "العقـد الاجتماعـي الجديد" أن الحـزب يطمح إلى تغيـير الأوضاع الراهنة كلية، أي أنه يميل إلى حرق المراحل في اتجاه

الإصلاح، حسب الوجهة والمضمون الذي يحويه برنامجه.

أما حزب "الإصلاح"، فبدا متوائما مع "التدرج" في الإصلاح من خلال "واقعية سياسية" نسبية اتسمت بها رؤيته، منطلقا من شبه اعتذار عن أعمال العنف التي ارتكبتها الجماعات المتطرفة، ومعتبرا نفسه الجسر الذي يوقف نزيف مقدرات الوطن في المواجهة بين "الإسلاميين" و"النظام"، وينقل الحركة الإسلامية من "الأمن" إلى "السياسة"، عبر اكتساب مظلة قانونية وسياسية، تتيح لها العمل في العلن، والاستفادة القصوى من الجسور التي يتيحها العمل السياسي العام في الالتحام بالجماهير. وتحدث برنامج الحزب عن "انتقال السلطة أو تقاسمها" بطريقة تحقق السلام الاجتماعي، "وفق ما تتيحه المنظومة الدستورية والقانونية من إمكانات للمشاركة السياسية"، ورضى بـ"تعددية مقيدة"،[١٥] باعتبارها أفضل لديه من هيمنة الحزب الواحد.

من القمة (السلطة) أم من القاع (الأمة)؟

يزاوج الإسلاميون بين الإصلاح من أعلى ومن أسفل، عبر خطابين متزامنين، الأول إلى الحاكم، يحضه على الإصلاح، والثاني إلى الناس يدعوهم إلى التغيير، انطلاقا مما تؤسسه الآية القرآنية الكريمة "إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم". ومن ثم نجد مبادرة الإخوان المسلمين للإصلاح تشدد على إصلاح الأخلاق، وفي الوقت نفسه، تحشد حزمة من المطالب السياسية، التي تراها ضرورة لتحقق هذا الإصلاح المنشود، وتلمح إلى إمكانية التنسيق مع السلطة القائمة في هذا المضمار، وهو ما تجليه المبادرة تلك في قولها "إن القيام بريادة هذا الإصلاح لا تقوى عليه حكومة، ولا أي قوة سياسية منفردة، بل هو عبء يجب أن يحمله الجميع، وأن المصالحة الوطنية

العامـة، التـي تـؤدي إلى تضافر الجهـود جميعا، هـي فريضـة الوقت، ليس لمجرد الوقوف ضد المخططات الهادفة إلى استباحة المنطقة، بل للنهوض من عثراتنا، وعلاج مشاكلنا"[١٦].

وفي مجـال التغيـير من أسفـل لم يغير الإخـوان مسلكهـم المتميز عـن بقية الجماعـات السياسية ذات الإسنـاد الإسلامي، بـالتركيز على الإصلاح الأخلاقـي، بـاعتباره شريطة نفسيـة وفلسفية لشتى منـاحي الإصـلاح، الأمر الذي تجليه مبادرتهم للإصلاح في مصر، حين تقول: "لا منـاص لمن يريد الإصلاح أن يسعى إلى تطهير جوهر الشخصية المصريـة وإعادة بنائهـا، ولاسيما الأجيال الجديدة، علـى أساس من الإيمـان والاستقامـة والأخـلاق، وإلا كان الإصـلاح كمـن يحرث في المـاء، أو يبني في الهواء"[١٧]. ولأجـل بلوغ هذا المقصد نـادت المبـادرة بتأكيـد احـترام ثوابت الأمـة الإيمانيـة، وتربية النشء علـى الأخلاق الفاضلـة، وإطلاق حرية الدعوة إلى الإسلام، وحث النـاس على الالتزام بـالعبـادات، والتمسك بـالمعاملات الكريمـة، وتنقية أجهزة الإعلام من كل مـا يتعارض مع أحكام الإسلام.[١٨]

وتبلـورت هـذه الرؤيـة بشكل أكـبر في الشـق الخاص بـالإصلاح الاجتماعي في مبادرة الإخوان، حيث نـادوا بـ"تحقيق الربـانية والتدين في المجتمـع، والحفاظ علـى الآداب العامة، وتعزيـز مؤسسات النظام الاجتماعـي .. ورعايـة الأسـرة، وبـالذات المـرأة والشبـاب والأطفال، والحفـاظ علـى الكيـان الأسرى الشرعـي أساسـا للمجتمـع وحاضنا للنشـء وبيئـة صالحـة للتربيـة، والتصدي لمحاولـة الخـروج عليها ... ومحاربـة الجرائم والفساد، وإحياء نظـام الحسبة، وإقامة العدل الاجتماعي وتوفير العمل والكسب، والعناية بـالصحة العامة، وإصلاح التربية والتعليم، وتنظيم السياحة"[١٩].

وفي تبنـي الإصلاح مـن أعلى تدعو مبادرة الإخـوان إلى "التمسك

بالنظام الجمهوري البرلماني الدستوري الديمقراطي في نطاق مبادئ الإسلام"، و"الإقرار التام بأن الشعب هو مصدر جميع السلطات، بحيث لا يجوز لأحد أو حزب أو جماعة أو هيئة، أن تدعي لنفسها حقا في تولي السلطة أو الاستمرار في ممارستها إلا استمدادا من إرادة شعبية حرة، والالتزام بمبدأ تداول السلطة واحترامه، عبر الاقتراع العام الحر النزيه .. وتأكيد حرية تشكيل الأحزاب السياسية، وحرية الاجتماعات الجماهيرية، والدعوة إليها والمشاركة فيها في نطاق سلامة المجتمع وعدم الإخلال بالأمن العام، وإقرار حق التظاهر السلمي.. وتمثيل الشعب في مجلس نيابي منتخب انتخابا حرا، ولمدة محدودة، وضمان حق كل مواطن ومواطنة في المشاركة في هذه الانتخابات متى توافرت فيه الشروط التي يحددها القانون، وإبعاد الجيش عن السياسة، وعدم استعانة سلطة الحكم به بالطريق المباشر أو غير المباشر لفرض إرادتها وسيطرتها، الدفاع مدنيا سياسيا، وأن تكون الشرطة وجميع أجهزة الدولة الأمنية وظائف مدنية كما ينص الدستور، وتحديد مهامها في الحفاظ على أمن الدولة والمجتمع، وعدم تسخيرها للحفاظ على كيان الحكومة، أو اتخاذها أداة لقمع المعارضة، ووضع نظام يحكم عملها.. وتحديد سلطات رئيس الجمهورية، بما يجعله رمزا للمصريين، فلا يترأس أي حزب سياسي، ويكون بعيدا كل البعد عن المسئولية التنفيذية للحكم، وتحدد مدة رئاسته، بما لا يتجاوز فترتين متتاليتين، وإلغاء القوانين سيئة السمعة، وخصوصا قانون الطوارئ، وقانون الأحزاب، وقانون المدعي الاشتراكي، وقانون مباشرة الحقوق السياسية، وقانون الصحافة، وقانون النقابات وغيرها، والإفراج عن المعتقلين السياسيين، وإعادة النظر في الأحكام الصادرة من محاكم استثنائية عسكرية، والقضاء على ظاهرة التعذيب داخل مقار الشرطة"[٢٠].

وعلى هامش الإخوان، أو نتاجا لتواجدهم القوي على الساحة السياسية، جاءت تجربة "حزب العمل" المجمد حاليا، لتميل أكثر إلى التغيير من أعلى، دون إهمال الجماهير كسند في المعركة ضد النظام الحاكم. وحزب العمل هنا كان في سنوات ما قبل التجميد يمثل فصيلا من الحركة الإسلامية، وليس مجرد حليف مؤقت للإخوان، وهي المسألة التي حرص الحزب على تأكيدها، حين نفى أن يكون تحالفه مع الإخوان "مجرد تكتيك انتخابي يعبر عن صفقة طارئة، بل استراتيجية وغاية كبرى، ترمي إلى إقامة الدولة الإسلامية"،[٢١] الأمر الذي انعكس في الخطاب السياسي للحزب ورهاناته في الداخل، وعلاقته الخارجية، بدءا من مؤتمره الخامس الذي عقد عام ١٩٨٩، ليعيد إلى الأذهان ما كانت تفعله حركة مصر الفتاة، التي انتمى إليها في شبابه إبراهيم شكري زعيم حزب العمل، من تقلب بين الاشتراكية والإسلام.

ولم يلبث الحزب أن باعد بينه وجماعة الإخوان في بعض الوسائل التي تقود إلى التمكن أو تحصيل السلطة. وقد بلور مجدي حسين أمين عام الحزب هذا التوجه في خمس نقاط، على النحو التالي:[٢٢]

١ – ضرورة ممارسة الحركة الإسلامية للعمل السياسي المباشر، لأن انسحابها من السياسة يحولها إلى مجرد جماعات ضغط حول قضايا متناثرة أغلبها أخلاقي، وأهمية ألا تقتصر الحركة على الأنشطة التربوية والاجتماعية، بل تبلور رؤية إسلامية بديلة لتنظيم المجتمع، في مواجهة برنامج وممارسات السلطة الحاكمة، ومختلف الفرق والأحزاب العلمانية.

٢ – مقاومة سياسات وقرارات الحكومة واجب شرعي، ولا يجب الاكتفاء بمجرد الانتظار للحظة إقامة النظام الإسلامي، بل إن الوصول إلى هذه اللحظة يستتبع عشرات أو مئات المعارك الصغرى والمتوسطة،

التـي يكتشـف الجمهور من خلالهـا ضرورة تـولي الإسلاميين مقاليد الحكم.

٣- عـدم تحريم العمل الحزبـي، فالإسـلام إن كان يوجه الأمة في اتجـاه واحـد، فإن هـذا التوجـه العام يفتـح المجال واسعـا لكثير من الاجتهادات، وتنوع الآراء وتعددها في إطار الإسلام.

٤- الانشغـال بقضيـة التربيـة أو التنشئـة لـن يـؤدي إلى أسلمـة المجتمـع تدريجيا دون مصادمات مع السلطـة، واعتماد خطة التغيير الإسلامـي على تغيير المجتمع فرداً فرداً، مسألة غير واقعية، لا أساس لهـا من القرآن والسنة، ولا السيرة النبوية أو التاريخ، ولا يمكن ربطها بشرط الأغلبية.

٥- ضـرورة الالتحـام بـالجماهـير لحمايـة العمـل الإسلامـي. والمقصـود هنـا هم عامـة الناس وليس مجـرد اللصيقـين بـالمواقع التنظيميـة للإسلاميين. وهذا الالتحام لن يتأتى إلا من خلال المواقف السياسيـة المتتالية، المدافعة عن مصالـح المستضعفين، بما يقود إلى كسب تعاطف الأغلبية الصامتة.

أما حـزب الوسط فانحاز إلى ضرورة التغيير من أسفل، حين اعتبر في برنـامجه أن تدهور الأوضاع السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية في مصر مردها التأزم الحضاري، الذي يعني تصدع منظومة القيـم الاجتماعيـة، والتـي أدت إلى بروز ظواهر غريبـة على مجتمعنا مثـل الاعتـداء على المحـارم جسديـا وجنسيا، وشيـوع استباحة المال العـام، وتفشي الفساد الوظيفـي، وانتشار العنف بشتى صوره، وغياب العدالة الاجتماعية._ ويواجه برنـامج الحزب هذه المشكلات باستنهاض دور المؤسسـات الاجتماعيـة والدينية، وتطوير رسالـة أجهزة الإعلام والثقافـة، وشحذ همة المراكز القانونيـة والبحثية والإعلامية. ويعول الحـزب على التعليـم في هذا المضمـار، من خلال وضـع منـاهج تعزز

"الثوابت الوطنية" وتحافظ على التماسك الاجتماعي والثقافي، وأن يكون للأمة دور في تحديد محتوى العملية التعليمية وتمويلها عبر الهبات والأوقاف والتبرعات، بحيث يتم التحرر من سيطرة الدولة على برامج التعليم ومناهجه،[٢٣] وهي المسألة التي يرى فيها "الإسلاميون" عائقا أمام تمكنهم الاجتماعي، إذ تنطوي مناهج التعليم، في نظرهم، على ما يباعد بين الناس والأفكار التي تتبناها الجماعات السياسية ذات الإسناد الإسلامي، وعلى النقيض فإن إسناد العملية التعليمية إلى المؤسسات الأهلية يمكن هذه الجماعات من أن تشارك بقوة، بوصفها الأنشط داخل المجتمع الأهلي، في العملية التعليمية.

وهذا الانحياز إلى العمل الأهلي تجلى أكثر في دعوة الحزب إلى إصلاح نظام الوقف، بما يؤهله للقيام بالدور الاجتماعي المنوط به، عبر احترام إرادة الواقف، والالتزام بالشروط التي يضعها لصرف ريع ما أوقفه، واستقلال مؤسسة الوقف عن الجهاز البيروقراطي الحكومي، وإنهاء المعوقات التي تجعل المواطنين يحجمون عن الوقف، وفتح الطريق أمام أوقاف جديدة، تخصص لتمويل الأنشطة الاجتماعية والاقتصادية. وتجلى هذا التوجه، كذلك، في دعوة الحزب إلى إطلاق حرية التنظيمات الأهلية والنقابات المهنية.

لكن لأنه ليس من الممكن أن تتحقق هذه الأهداف في ظل الأوضاع القائمة، لم يغفل برنامج الحزب ما يتوجب إصلاحه من أعلى، إذ طالب بتغيير النظام السياسي برمته من "الدولة" إلى "الأمة"، وتغيير الأوضاع القانونية الحالية التي تحكم تكوين المؤسسات، واستقلال المؤسسات الدينية (الأزهر والكنيسة) عن أجهزة الدولة، وانتخاب القائمين عليها لا تعيينهم.

ويراهن "حزب الشريعة" على التغيير من أسفل، فيجعل للأمة دورا محوريا في جميع المناحي السياسية والاقتصادية والاجتماعية،

وينادي بحوار بين القوى السياسية كافة، وتفعيل العمل النقابي. لكن في سبيل ذلك، يطالب بإصلاح من أعلى عبر تحرير العمل الأهلي من القيود الصارمة التي فرضتها القوانين الجديدة عليه، ورفع الدولة يدها عن المجتمع المدني.

أما حزب الإصلاح، ففي مواءمته للواقع السياسي الراهن وتطلعه إلى تغيير تدريجي يتيح للإسلاميين مع الزمن موقعا أفضل في الحياة السياسية، عول على إصلاح من أعلى يقوم به النظام الحاكم، من خلال احترام الحريات العامة، وإجراء انتخابات نزيهة وعادلة، وإطلاق حرية تأسيس الروابط والمنظمات والجمعيات السياسية (الأحزاب) والثقافية والعلمية والثقافية.

ولا يمكن في هذا المضمار أن نهمل «الإسلاميين المستقلين»[24] في تقديرهم لاتجاه الإصلاح. وهؤلاء يعولون أكثر على القاعدة العريضة، فالمستشار طارق البشري، يؤسس على تصوره للهوية الدينية التي يراها المحرك الأوحد أو الأول في تعبئة الجماهير التي تقودها النخبة ويسعى إلى بناء تيار سياسي غالب في المجتمع، يمثل الأمة في عموميتها، ويستوعب القاسم المشترك الأعظم مما تنادي به كل القوى. ويرى الدكتور سليم العوا ضرورة توجيه الشباب إلى التفقه المتكامل في شئون دينه ودنياه، ثم تحديد دور ذوي الوعي الديني المتميز في النهضة الوطنية والاجتماعية. ويؤمن الدكتور كمال أبو المجد بأن التغير الحقيقي لا بد أن تشارك فيه الجماهير عن اقتناع، وأن يحمل لها أملاً في غد أفضل. أما فهمي هويدي فينادي بضرورة إعلان «حزب إسلامي رشيد»، يتبنى مشروعا حضاريا، يتعامل مع الواقع المعيش على أساس تعاليم الإسلام.[25]

جدل الداخل والخارج حول الإصلاح

يميل الإسلاميون بحكم الأيديولوجيا إلى رفض أن يكون التغيير «بيد عمرو» أي من الخارج، فهم بحكم تكوينهم الفكري والنفسي، يرفضون الكثير مما يأتي من الغرب، ويربطون أي محاولة خارجية ضاغطة في اتجاه إصلاح الأوضاع السياسية في البلدان الإسلامية بالهيمنة الاستعمارية، بل يذهبون إلى حد إحالة هذه المحاولة إلى استراتيجية غربية ترمي إلى النيل من الإسلام ذاته.

وتحفل الأدبيات الأولى للجماعات السياسية ذات الإسناد الإسلامي بهذا التصور، فها هو كتاب «الفريضة الغائبة» لمحمد عبد السلام فرج، الذي يعد «النص» الأساسي الذي دار حوله فكر «تنظيم الجهاد»، وكتاب «ميثاق العمل الإسلامي»، الذي يعتبر «دستور» الجماعة الإسلامية، وكذلك وثيقة «حتمية المواجهة» للجماعة نفسها، تحتشد بما يفيد بأن «العدو الخارجي» للحركة الراديكالية الإسلامية المصرية يتمثل في الغرب عموما خصوصا المؤسسات الدينية، والولايات المتحدة التي هي (الطاغوت الأكبر) في نظر هذه الحركة، وإسرائيل، إلى جانب حكومات الدول الإسلامية ما عدا التي تطبق «الشريعة الإسلامية».[٢٦] وقد فصلت وثيقة «معالم العمل الثوري» لتنظيم الجهاد هذه النقطة، حين ذكرت أن «ما يسمى بالقوتين العظميين (الولايات المتحدة والاتحاد السوفييتي) إن هما إلا قوى تسعى إلى تكريس الجاهلية واستنزاف الشعوب. وإن هيئة الأمم المتحدة أفرزتها الجاهلية الحديثة، وما هي إلا جسد متهالك من حيث الدور، ولا تستطيع إلا خدمة مصالح القوى الجاهلية المتحكمة فيها. وإن شعوب العالم المحتلة إن هي إلا شعوب مقهورة دون حقها، وما زالت قوى الاحتلال تمارس دور القرصنة عليها في ظل غياب الرادع الإسلامي العادل. وإن لليهود أطماعا عالمية يسعون إلى تحقيقها من خلال منظمات أخطبوطية لها تواجد دولي نشط، ولها

حجم كبير من التأثير على مراكز صنع القرار في العالم. وإن الرأسمالية العالميـة هي صورة جديدة من صـور الاحتلال المقنع الذي يسعى إلى السيطـرة علـى مقاليد الأمور في العالم، كما يسعـى إلى تحقيق أطماع ورغبات الدول الرأسمالية في الدول الخاضعة لها سواء بتحطيم عقائد شعوبهـا أو النظـم الحاكمـة فيهـا بهدف نـزح مواردهـا الاقتصادية والبشريـة لتحقيق مصلحة كبار الرأسماليين»[٢٧]. ومن قبل وضع سيد قطـب في كتابـه «المستقبل لهذا الدين» رؤيته حـول العداء، الذي يكنه الغرب عموما للإسلام، والجهود التي يبذلها في سبيل عرقلة «الصحوة الإسلامية»، وكيف أن هذه الصحوة ستنتصر في النهاية على أعدائها، وتعيد أمجاد الحضارة الإسلامية.

ولم يقـف تنظيـم الجهـاد عند حـد توصيف حالـة الغـرب وانتقاد علاقة «التبعية» و«الموالاة له» بل تضمنت وثائقه اقتراحات لمواجهة «الغـرب» عمومـا، منهـا التصدي لجميـع أشكال هيمنتـه، وشن حرب فكريـة على ما يطرحه من أفـكار لوأدها في مهدها، بما ينقل المعركة إلى أرض العـدو ويحولـه إلى موقع الدفـاع، والتخلص مـن الارتباط بالغـرب أو الشرق وتحريـر القـرار السياسي بتحقيق الاكتفـاء الذاتي وقيـام سوق إسلاميـة مشتركة، وتوعيـة الأمة نحـو المقاطعة لجميع البضائع والخدمات الواردة من الغرب وإسرائيل، والتصدي لمحاولات الغرب تقويض المشروعات الإسلامية بالتواطؤ مع الأنظمة الحاكمة، واستعادة رءوس الأموال الإسلامية من البنوك الأجنبية، وكسر الطوق الخلفـي الذي يفرضه الغرب الأوروبـي بالتفافة حول الجسد الإسلامي في دول القارة الأفريقية.[٢٨]

وقـد انعكس هـذا التصـور المبدئي علـى رؤية الحركـة الإسلامية المصريـة لمشروع «الشرق الأوسـط الكبير»، الـذي أطلقتـه الولايات المتحدة كمبادرة للإصلاح في العالم العربي من وجهة نظرها. فما إن

أعلن عن هذا المشروع حتى سارع الإخوان إلى رفضه، واصفين إياه في بيان للمرشد العام مهدي عاكف بأنه «طريقة لفرض الوصاية أو العودة لعهود الانتداب من جديد بشكلٍ كاملٍ وشاملٍ، تفتق ذهن الإدارة الأمريكية عنها، في شكل مبادرة قديمة جديدة، أُطلق عليها مشروع (الشرق الأوسط الكبير)، الذي يَعُدُّ الكيان الصهيوني إحدى ركائزه الأساسية.. وقد اتخذت الإدارة الأمريكية مسألةَ الاستبدادِ والطغيان وسحق الكرامة الإنسانية للمواطنين في العالم العربي والإسلامي، والعصف بحقوقهم القانونية وحرياتهم العامة، وشيوع الفساد، والتخلف الحضاري، وانتشار الفقر، وقلة الإنجازات في المجالات الاقتصادية والاجتماعية، مبررًا لإطلاق هذه المبادرة.. ونسيت أو تناست أنها الداعمة القوية لكل صنوف الديكتاتورية والاستبداد، وأنها تخطط دائمًا لبقاء الدول العربية والإسلامية في عزلة عن العلم والتقدم، وأنها تستغل الظروف الاقتصادية المتردية لهذه الدول لمزيد من التبعية لها، والدوران في فلكها»[٢٩].

وانحاز الإخوان إلى الإصلاح من الداخل «بيدنا»، وأسسوا مبادرتهم للإصلاح على «رفض كل صور الهيمنة الأجنبية وإدانة جميع أشكال التدخل الأجنبي في شئون مصر والمنطقة العربية والإسلامية»[٣٠]، ومن قبلها بيان الرد على مشروع «الشرق الأوسط الكبير»، الذي جسده هو الآخر هذا التوجه بجلاء حين قال «إن مسألة التحديث والإصلاح على المستوى السياسي والاقتصادي والاجتماعي لابد وأن تنبع من داخل الشعوب العربية والإسلامية، حتى تكون متسقةً ومتوافقةً مع هوية الأمة وخصوصيتها الثقافية وميراثها الحضاري، ولضمان ديمومتها واستمرارها، وكي نَدرأ عن أنفسنا مَغبةَ التدخل والوصاية، وفرض قيم تهدد أمننا واستقرارنا»[٣١]. ولم يكتف الإخوان بالرفض، بل دعوا إلى وقفةٍ جادةٍ من الأنظمةِ الحاكمةِ، ومؤسساتِ

المجتمع المدني والأحزاب والقوى السياسية والشعوب ضد الولايات المتحدة، بأخذ زمام المبادرة والإسراع في إجراءات إصلاح حقيقية، ثم أقدموا هم أنفسهم بعد ذلك على طرح مبادرة للإصلاح.

ورغم أن الأحزاب الإسلامية تحت التأسيس أعلنت برامجها قبل إطلاق «مشروع الشرق الأوسط الكبير»، والجدل الدائر حول اتجاه الإصلاح (من الداخل أم من الخارج) فإن هذه البرامج انطوت على مبادئ عامة ترفض الهيمنة الأجنبية، وتشدد على الخصوصية الحضارية، ما يعني في خاتمة المطاف أنها تنحاز إلى الإصلاح من الداخل. فبرنامج «حزب الوسط»، ينادي بـ»ضرورة قيام الأمة بصيانة أمنها القومي، وتنفيذ مشروعها الحضاري المتميز»، وينبه حزب الشريعة إلى إدراك «موقعنا من الصراع الكوني الحاصل، والمسمى تارة بالنظام العالمي الجديد وتارة أخرى بالعولمة، وحين يصل إلى منطقتنا يترجم على أنه السوق الشرق الأوسطية، التي تقوم لتحقيق أهداف إسرائيل، واستغلال ثرواتنا».[٣٢] أما حزب الإصلاح فيعبر أحد رموزه عن موقفه في هذا المضمار حين يقول «الأطروحات الاقتصادية والسياسية مثل الشرق الأوسطية والمتوسطية هي مشروعات تهدف إلى إلغاء الهوية العربية، ودفن أي مشروع للنهضة يستند إلى الإسلام والعروبة»[٣٣].

لكن هناك أمراً لا يمكن إغفاله في هذا المقام، هو أن «الإسلاميين»حاولوا، شأنهم شأن كثيرين في مصر، استغلال التطور الأخير في النظام الدولي، لتفكيك السياق الداخلي الاستبدادي المتصلب، اعتمادا على لحظة تفاؤل وطنية وليست انتهازية، سرت، وربما تتراجع الآن تدريجيا، بفعل ما جرى في العراق على أنه قد قدم درسا بليغا للأنظمة الحاكمة في العالم العربي، التي لا يريد أي منها أن يجد نفسه في موقع نظام صدام حسين، من زاوية علاقته بالجماهير العراقية الغفيرة، وممارساته التي جعلته مجرد قشرة صلبة تحوى بداخلها

هواء مشبعا بالفساد. وعلى سبيل المثال لا الحصر حاول الإخوان فتح باب للحوار مع «الآخر»، الأوروبي الذي يمثل بابا أيضا للأمريكي، من خلال لقاء تم بالقاهرة في الثالث والعشرين من شهر إبريل عام ٢٠٠٣ رتبه المفكر المصري وناشط حقوق الإنسان المعروف الدكتور سعد الدين إبراهيم، ضم دبلوماسيين أوربيين وكنديين وثلاثة من قادة الإخوان.٣٤ ورغم أن هذا اللقاء لم يسفر عن اختراق ملموس في الواقع، إلا أنه برهن على عدم ممانعة «الإخوان» للتعاون أو التفاهم مع الآخر الغربي، في سبيل تمكينهم في الداخل.

هوامش

١ – أطلق الدكتور محمد السيد سعيد على الحركة الإسلامية في مصر، مصطلح «الحركات ذات الإسناد الديني» بديلا لمصطلحات أخرى متداولة، مثل «الإسلام السياسي» و«التيار الإسلامي» و «الأصولية الإسلامية» كما تتضمن أدبيات لا حصر لها و«الإسلاموية» حسب تعبير محمد أركون، ومصطلح «الجماعات المحجوبة عن الشرعية» الذي نحته نبيل عبد الفتاح، و «الجماعات السياسية والاجتماعية ذات الأيديولوجية الإسلامية» كما نعتها ضياء رشوان، و «الجماعات التي ترفع من الإسلام شعارا سياسيا لها»، حسبما ذكر عمار علي حسن في دراسات سابقة له عن الحركة الإسلامية. ونستعير هنا من محمد السيد سعيد مصطلحه، ونعيد صياغته، على النحو المذكور في المتن، ليصبح أكثر قربا من التعبير عن جوهر أفكار وسلوكيات الجماعات الإسلامية، ويتم استخدامه طيلة هذه الدراسة. انظر:

- محمد السيد سعيد، «قضية الحوار مع الحركات ذات الإسناد الديني»، مجلة «رواق عربي»، مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، ١٩٩٨، ص ص ٦ - ٢١.

٢ – طهاري محمد، «مفهوم الإصلاح بين جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده»، (الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب/ تونس: الدار التونسية للنشر)، الطبعة الأولى، ١٩٨٤، ص ٦٨ - ٦٩، وص ٧٩.

٣ – المرجع السابق، ص٨١.

٤ – عباس محمود العقاد، «عبقري الإصلاح والتعليم الإمام محمد عبده»، (بيروت: دار الكتاب العربي)، ١٩٧١، ص ٨٤.

٥ عمار علي حسن. «أوجه الشبه والاختلاف بين الجماعات الإسلامية الراديكالية في مصر»، بحث غير منشور، قدم لندوة «الحركة الإسلامية في مصر»، التي نظمها مركز دراسات التنمية السياسية والدولية، الذي كان يعمل في إطار مؤسسة: (الصحفيون المتحدون)، ١٩٩٤.

٦ – أحمد موصلي، «مفهوم الدولة عند حسن البنا»، مجلة الحوار، السنة الثامنة، العدد (٢٨)، ربيع ١٩٩٣، ص١١٥ – ١١٧.

٧ – د. حيدر إبراهيم علي، «التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية»، (بيروت: مركز

دراسات الوحدة العربية)، الطبعة الأولى، ١٩٩٦، ص ١٩٦.

٨- لمزيد من التفاصيل حول هذه النقطة انظر:

-عمار علي حسن، «أداء التحالف الإسلامي بمجلس الشعب خلال الفصل التشريعي الخامس: دراسة في الرقابة البرلمانية» في: د. صفي الدين خربوش (محررا)، «التطور السياسي في مصر ١٩٨٢: ١٩٩٢»، (القاهرة: مركز البحوث والدراسات السياسية)، الطبعة الأولى، ١٩٩٤.

٩- انظر نص «مبادرة المرشد العام للإخوان المسلمين حول المبادئ العامة للإصلاح في مصر»، على موقع الإخوان على شبكة المعلومات الدولية «الإنترنت»، (إخوان أون لاين). www.ikhwanonline.net

١٠- رضا محمد هلال، «الإصلاح السياسي والاقتصادي في فكر وبرامج الأحزاب الإسلامية تحت التأسيس»، بحث قدم إلى مؤتمر الباحثين الشباب، الذي عقده مركز بحوث ودراسات الدول النامية، في إبريل ٢٠٠٣، حول «نقد الإصلاح: خطابات وبرامج التغيير في العالم العربي واتجاهات الإدراك الشبابي: خبرة التسعينيات».

١١- المرجع السابق.

١٢- نفسه.

١٣- نفسه.

١٤- نفسه.

١٥- نفسه.

١٦- نص مبادرة الإخوان للإصلاح، مصدر سابق.

١٧- المصدر السابق.

١٨- نفسه.

١٩- نفسه.

٢٠- نفسه.

٢١- د. علا أبو زيد، «الوظيفة العقيدية للأحزاب السياسية ذات التوجه الإسلامي في ظل سياسات التحول الديمقراطي»، في: د. نازلي معوض أحمد (محررا)، «الليبرالية الجديدة»، (القاهرة: مركز البحوث والدراسات السياسية)، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠، ص ٢٧٤.

٢٢- مجدي حسين، «التوجه الإسلامي لحزب العمل: حول فقه التغيير السياسي» مجلة «منبر الشرق»، السنة الثالثة، العدد رقم (٧)، مايو ١٩٩٣، ص ص ٨١ - ١٠٦.

٢٣- رضا محمد هلال، مرجع سابق.

٢٤- أطلق هذا المصطلح على الرموز المتعاطفة مع بعض فصائل الجماعات السياسية ذات الإسناد الإسلامي، دون أن تنخرط في صفوف هذه الجماعات، أو تنضم إلى «الإسلام المؤسسي» أي الرسمي، أو إلى الأحزاب والنقابات. وفي مقدمة هؤلاء الدكتور أحمد كمال أبو المجد، والدكتور محمد سليم العوا، والمستشار طارق البشري، والأستاذ فهمي هويدي، الذي يرفض بدوره هذه التسمية، وينعتها بالخاطئة، لأنها في نظره تعبر عن وعاء سياسي، في حين أن هؤلاء لهم حضور اجتماعي وثقافي مهم. انظر في هذا الصدد:

- د. محمد حافظ دياب، «الإسلاميون المستقلون: الهوية والسؤال»، (القاهرة- ميريت للنشر والمعلومات)، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢، ص ص ١٣ ـ ٣٢.

٢٥- المرجع السابق، ص ١٧٧، وص: ١٨٢.

٢٦- د. حسن بكر، «العنف السياسي في مصر: أسيوط بؤرة التوتر. الأسباب والدوافع (١٩٧٧ ـ ١٩٩٣)، (القاهرة: مركز المحروسة للبحوث والتدريب والنشر)، كتاب المحروسة رقم (١٥)، الطبعة الأولى، ١٩٩٦، ص٧٨.

٢٧- انظر: نبيل عبد الفتاح «الوجود والحدود: الجماعات الإسلامية المصرية والتسوية والتطبيع»، في محمد نزال، «الحركات الإسلامية في مواجهة التسوية:، (بيروت: مركز الدراسات الاستراتيجية والبحوث والتوثيق)، الطبعة الأولى، ١٩٩٥، ص ١٧٦، ١٧٧، نقلا عن وثيقة «معالم العمل الثوري»، التي أصدرها تنظيم الجهاد في مطلع عام ١٩٨٨.

٢٨- إبراهيم البيومي غانم، «الغرب في رؤية الحركات الإسلامية المصرية»، مجلة القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، العدد رقم (١٣٠)، سبتمبر ١٩٩٣، ص ٦٧.

٢٩- انظر نص البيان على موقع الإخوان المسلمين على شبكة الإنترنت، إخوان أون لاين، وقد صدر البيان في الرابع من مارس عام ٢٠٠٤.

٣٠- مبادرة الإخوان للإصلاح، مصدر سابق.

٣١- نص بيان الإخوان ردا على إعلان «الشرق الأوسط الكبير»، مصدر سابق.

٣٢- رضا محمد هلال، مرجع سابق.

٣٣- كمال السيد حبيب، «الحركة الإسلامية من المواجهة إلى المراجعة»، (القاهرة : مكتبة مدبولي)، الطبعة الأولى ٢٠٠٢، ص ١٥٤.

٣٤- جريدة «الحياة»، التي تصدر في لندن باللغة العربية، ٢٤ إبريل ٢٠٠٣.

الفصل الثالث

إصلاح رؤية "الإسلاميين": ضرورة التجديد السياسي

لا ترتبط المنـــاداة بـ"تجديد" الرؤية الدينيـــة المصرية، في جانبها الفقهـي والدعـوي، بتداعيـات ترتبت علـى أحـداث ١١ سبتمبر شملت مطالب محددة زاوجت بين "تعديل مناهج التعليم الديني" و"الإصلاح السياسـي"، بل تضرب جـذورا عميقة، تعود إلى قرنـين متكاملين من الزمن، مما يرفع أي حرج عن أولئك الذين يطالبون، الآن وهنا، بتحديث الفقـه الإسلامي، وينفي عن بعضهم تهمـة الرضوخ لشروط خارجية، والتـي طالما أنتجت عنادا، صنعته بعض الصدور الضيقة، التي تفتقر إلى التسامح، والعقول المتكلسة التي تفتقد القدرة على الإبداع، وإنتاج رؤى تلائـم واقعا يتجدد باستمرار، مع أن "النص الإسلامي المؤسس" وهـو "القـرآن الكـريم"، مفتوح علـى تأويلات عـدة، بعضهـا يتجاوز التفسـير الحرفي، ويربـط الآيات بسياقها الاجتماعـي "سبب النزول"، ويتعامـل مـع ما أورده السلف علـى أنه أقوال بشـر لا يجب أن تضفي عليهـا أي قداسة، ولا يتمتـع أصحابها بحصانة مهمـا علت منزلتهم، لأنــه "لا كهنوت في الإسـلام"، ولأن الخلف أدرى بواقعهم، وأكثر قدرة على التكيف معه، ممن عاشوا في الأزمنة الراحلة.

وقد جـاد الزمان أيام الحملة الفرنسية بأزهري مستنير، هو الشيخ حسـن العطار، الـذي استفاد من تعليمـه "الإحاطـي" أو "الموسوعي"

الـذي امتزج فيه "التراث" بـ"التجديـد"، والرؤية الحضارية الإسلامية بالعطاء الحضاري للغرب. ثم رمت الدولة المصرية بثقلها وراء العملية التعليمية المدنية من خلال إرسال البعثات إلى أوروبا، فنضح نتاجها على الرؤيــة الدينية التقليدية، فأثمرت رمـوزا دينيين، إصلاحيين في مقدمتهـم الإمــام محمد عبده، الـذي بدوره، ترك بصمــات واضحة في جيـل أزهري بأكملــه، تجلت ملامحها في كتابــات وآراء مصطفى عبد الرازق والمراغي وأمين الخولي، على سبيل المثال.

لكـن هذه المحاولات الإصلاحية، التي أخـذت شكل "لبرلة" الرؤية الدينيــة، في جانبها المتعلـق بفقه "الواقع"، لم تأخذ طريقها إلى النمو التدريجي، لتصل إلى "التمكن" الكفيل بإخراج الحالة الدينية المصرية من الجمود الذي ران عليها قرونا عدة، بينما كان يجدر بها، إثر توافر عوامـل كثيرة لها، أن تتجدد باستمـرار، وتقدم للعالم الإسلامي برمته تجربة يمكن الاسترشاد بها أو اتباعها.

وهنــاك عناصـر عدة حالـت دون أن تواصـل البذرة التــي غرسها الإمــام محمد عبده نموها وترعرعها، فتفتح نوافذ التصور الديني على المنتـج الفكري لـ"الآخر"، فتكرر التجربة الفريدة التي حدثت في عصر الخليفـة العباسي المأمون لتنتهي الأمور إلى مــا آلت عليه، حيث يعلو صـراخ التطرف على صوت الاعتـدال، وتجنح الرؤية إلى التعصب دون التسامــح، ويركـن الفهم إلى الجمود دون التجـدد، وتلتفت الأعناق إلى الـوراء، فلا ترى ما تحت الأقدام ولا مــا يرنو في البعيد. ويمكن إجمال هذه العناصر في النقاط التالية:

أ- الخبرة السيئة للاستعمار: فسلوك الاستعمار الفرنسي والإنجليزي في المجــالات العسكريــة والاقتصادية والسياسيــة رشح بقوة على ما وراء الحملات العسكرية، التي قبضت على القطر المصري، من حضارة فكرية وعلمية، بل طغى عليه، فلم يعد المصريون، ينظرون إلى الأجانب

الجاثمين على أرضهم إلا من منظور "الحروب الصليبية"، و"الاستغلال" أو "فائض القيمة التاريخي"، وبعد الاستقلال بدا بعض الغرب في نظر أتباع الحركة الإسلامية المصرية هو السند القوي للنظام "العلماني" في مصر. ولأن الإسلام كان في طليعة المقاومة دوما، حتى في الأوقات التي كانت النخبة الليبرالية المصرية أيام ثورة ١٩١٩ تأخذ على عاتقها التفاوض من أجل الاستقلال، فإن إمكانية التعامل مع "الأفكار الليبرالية" الغربية على محمل "التلاقح الحضاري" أو حتى حسب منطق "بضاعتنا ردت إلينا"، كانت تجد أمامها حواجز وعوائق، من الصعب النفاذ منها أو تخطيها بيسر وسهولة.

وانطبع هذا التصور فيما بعد على أدبيات "الحركة الإسلامية المصرية" في مرحلة ما بعد الاستقلال، إذ نظرت إلى الغرب على أنه "كافر" و"استعماري" و"دار حرب" يجب الجهاد كي تتحول إلى "دار إسلام". ثم نظرت هذه الحركة بعين الريبة إلى كل ما يرد من الغرب حتى لو كان في حقل الأفكار والمعارف، خصوصا الإنسانيات. وبدا لها أن إنتاج معادل للتجربة السياسية الغربية، في اصطلاحاتها وإجراءاتها، أمر في غاية الضرورة. ومن ثم حفلت كتابات الرعيل الأول من "الجماعة الإسلامية" و"تنظيم الجهاد" ومن قبلهما "الإخوان المسلمون" بحديث عن "الشورى" لا "الديمقراطية" و"البيعة" بدلا من "الانتخاب" و"مجالس الشورى" وليس "البرلمانات"، و"الأمة" لا "الدولة" و"الخلافة" لا "الإمبراطورية"..الخ.

ولم يقف الأمر عند حدود المصطلحات والمفاهيم العامة، بل امتد إلى الإجراءات العملية، في محاولة عاجزة لإنتاج بديل سياسي ينهض بواقع مغاير، لذلك الذي كان عليه المسلمون الأوائل، الذين أفرزوا تجربة سياسية ناضجة، جديرة بالاحترام، قياسا إلى عصرهم، وما كانت عليه الأمم والإمبراطوريات التي عاصرتهم.

ب- إجهاد ما بعد الاستقلال: فإزاحة الاستعمار الإنجليزي لم ترتب للحركة الإسلامية المصرية وضعا أكثر أمنا وانفتاحا، بل حدث العكس، ففي ظل الصراع على السلطة عقب الاستقلال مباشرة، وجدت هذه الحركة ممثلة في "جماعة الإخوان المسلمين" متهمة بالخيانة، و"التطرف" ثم "الإرهاب" الذي وصمت به عشرات الجماعات التي خرج بعضها من عباءة الإخوان ونشأ بعضها ليضارعها وينافسها قامة وقيمة والبعض الثالث أفرزته بيئة خاصة بعيدا تماما عن تأثير الإخوان. وهذا الوضع المتأزم، جعل خطاب هذه الحركة بشتى جماعاتها وتنظيماتها متأزما أيضا، رافضا للحوار، ومتشككا في نوايا النظام الحاكم، يقدم "الأمني" على "الفكري" ويأخذ بالحيطة في كل ما يبدر عنه. وفي ظل هذا التربص والالتباس، لم يتوفر المناخ الذي يسمح للجماعات الإسلامية المصرية بأن تطور خطابها الفكري والسياسي، نحو أي توجه "ليبرالي" أو غيره.

ج- إخفاق الليبراليين المصريين: فمحاولاتهم لم تجد طريقا إلى النجاح الصريح، الذي يؤسس -حتى لو أزاحته حركة سياسية عابرة أو عارضة أو ذات شرعية قانونية وسياسية في إطار التعددية وتداول السلطة- تيارا اجتماعيا قويا يحمل رايته، ويدافع عن أفكاره، ويجاهد من أجل الوصول إلى سدة الحكم، أو حتى التسيد الاجتماعي الناصع. وانتهت الليبرالية المصرية، تحت وطأة الشمولية، إلى بعض أفكار يهمس بها أناس معتكفون في أبراجهم العاجية، ينتج بعضهم أفكارا، لا تجد صدى سوى لدى قلة محدودة.

هذا بالطبع أثر سلبا على تصورات الحركة الإسلامية المصرية، التي رأى أتباعها، أن التيار الليبرالي أفلس في تقديم حل ناجع للمشكلات التي يواجهها المجتمع المصري، ومن ثم فليس هو الأحق بالحصول على ثقة الجماهير وتأييدها، وليست أفكاره تستحق الالتفات إليها،

لأنهـا مخفقـة مبتسرة، تحـاول أن تستعير تجـارب مجتمعات مغايرة لتطبقهـا في مصر. وطالما حفلت أدبيـات الحركة الإسلامية، بمختلف طيوفهـا، بمثـل هذه الاتهامات، سـواء في وثائق هـذه الحركة وكتبها الأوليـة، أو علـى صفحـات الجرائد والمجـلات التي تنطـق باسمها أو تتعاطـف معهـا، ناهيك عـن مئات الكتـب، التي هاجمـت أحمد لطفي السيـد وقاسـم أمين وتوفيـق الحكيم وطه حسـين وزكي نجيب محمود وفؤاد زكريا ومحمد سعيد العشماوي وسعيد النجار..الخ.

ولقد كان الأخير أكثر إيجابية في التعامل مع الجماعات السياسية ذات الإسنـاد الإسلامـي، إذ أيد التفسير المستنـير للإسلام، ولم يمانع في قبـول "الحركة الإسلامية" في المشروعية السياسية، وحدد شروطاً عـدة لذلـك؛ في مقدمتها، عـدم تعارض تفسـيرات الإسلام مـع العلم، واهتمـام هذه الحركـة بالقضايـا الاجتماعية الحقيقيـة مثل التخلف والفقـر والتبعية، والاعتراف بحقوق الإنسان، بوصفها لا تتعارض مع التفسير المستنـير للشريعة، واحترام الدستور، باعتباره قضية تخص الجميـع، واحـترام قواعـد الديمقراطيـة التـي تعني النـزول على رغبة الأغلبيـة.[١] لكـن النجار وغـيره من الليبراليـين، لم يشتبكـوا في حوار حقيقـي مع "الإسلاميين"، بل حدث العكس، إذ مال أغلبهم إلى جانب السلطة في حربها ضد المتطرفين، طمعاً في أن تدرك الأخيرة أن غياب الديمقراطيـة هو السبـب الأول في انتشار العنف، لكن الأخيرة تجاهلت هـذه الإشـارة، وسـارت في الاتجـاه المضـاد، عـبر التمسـك بالقوانين الاستثنائيـة، وادعـاء أن الديمقراطية ستقـود إلى اختطاف المتطرفين للسلطة، وانقلابهم على الآليات الديمقراطية.

وفي المقابل، فإن نفوذ "مجددي" الرؤية الإسلامية في مصر يعاني من الضعف فأغلب ما تركه هؤلاء، بل لا يزالون يواصلون إنتاجه يفتقد إلى الأصالة، ولا يعدو كونه محاولات تلفيقية ترمي، قسرا، إلى التوفيق بين الخصوصية المجتمعية الإسلامية المصرية والمنتج الحضاري الغربي بتجلياته المغايرة. علاوة على ذلك فإن أغلب من يتصدون لتجديد الرؤية الإسلامية ليسوا أهلا لهذا، فإما أنهم مطالعون لما جاد به التراث الإسلامي، حافظون للنص الأصلي وتفاسيره دون أن يمتلكوا الإلمام بمجريات الواقع المعيش. وإما العكس، أي واعين بالوقائع والظروف الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والثقافية الراهنة دون أن يكون لديهم إلمام كاف بأصول الإسلام وجذوره.

د- **البدوقراطية والبترودولار وإفرازهما السلفي:** فالرؤية الدينية المصرية تأثرت، شكلا ومضمونا، بالمنتج الديني البدوي، الذي قد يصلح لمجتمعاته ويتماس مع تقاليدها، لكنه يبدو غريبا، إلى حد ما، عن المجتمع المصري بوجهه الحضري والحضاري. وقديما كان الشافعي يفتي في العراق بغير ما يفتي به في صحراء العرب ومصر، إذ راعى الظروف المجتمعية، ولم يجهد نفسه في مناطحتها، استرشادا بالتجربة الإسلامية الأولى التي أبقت على الإيجابيات التي كانت سائدة في مجتمع الجاهلية، ولم تناقضها، بل طوعتها لتتماشى مع عقيدة التوحيد. لكن الوفورات المالية الخليجية بفعل طفرات النفط المتتالية كرست بعض إمكاناتها في سبيل الترويج لتصور بعينه للإسلام، في جانبه السلوكي والتعبدي والمظهري. ومع هجرة العمالة المصرية بانتظام إلى دول الخليج، وقدرة رأس المال الخليجي على أن يخترق السوق الثقافية المصرية ببرامج دينية سلفية، عزز من التوجهات السلفية، ونال من الرؤى الإصلاحية، بوجهها المتسامح.

والسؤال الذي يطرح ذاته في هذا المقام هو: أي "نزعة تجديدية"

نقصد؟ هل هي تلك التي تلوي عنق الإسلام، بنصه وقيمه وتصوراته وطرائقه، كي تتكيف مع طروحات الغرب؟ أم تعني فتح نوافذ الإسلام على العصر بمعطياته، من خلال التجديد الذاتي؟ ..

إن هذه الأسئلة وغيرها "من نوع هل ينسجم الإسلام مع العلمانية أو الديمقراطية ..الخ؟ لا تقبل الأجوبة المباشرة البسيطة والنظيفة والسهلة، لأنها بطبيعتها ليست من متاع الروح اللطيف وحده، بل هي من متاع التاريخ الغليظ، أي أنها مستغرقة في علاقات القوة، وتوازناتها الآنية والبعيدة، وفي الصراعات الاجتماعية التي تتفاعل في مجتمعاتنا، وفي عنف صدام القوى المادية التي تتحرك في حياتنا وحولنا كذلك".[٢]

وانبثاقا من هذا التصور الكلي والنظري توزع المجيبون على سؤال من قبيل: هل يمكن بناء تيار إسلامي ديمقراطي؟، إلى فريقين،[٣] الأول يؤكد استحالة ذلك، بدعوى أن هناك أسبابا هيكلية كامنة في بنية الخطاب الديني والسياسي للجماعات السياسية ذات الإسناد الإسلامي، تجعلها، بحكم طبيعتها العقدية، عاجزة عن الانفتاح الكامل على قيم الديمقراطية. أما الثاني فيرى أن ذلك ممكن، إذ لا توجد، في نظره، معوقات نظرية أو عقدية تحول دون اندماج التيارات الإسلامية السلمية في عملية التطور الديمقراطي، والفيصل الأساسي هنا هو مدى تمتع البيئة الاجتماعية والسياسية المحيطة بهذه التيارات بالديمقراطية.

وهنا يجب أن نفرق بين "الصراطي والتاريخي" في الإسلام، فالأول يؤكد أنه لا شيء في تعاليم الإسلام وعقائده يشير إلى إمكانية انسجامه مع الاستبداد والفساد، والثاني يقول بوضوح إن المسلمين قد انسجموا أو توافقوا بسرعة مذهلة مع الحكم الملكي الوراثي.[٤] وفي حقيقة الأمر، فإنه "لا يوجد خطاب ديني معاد بحكم طبيعته

للديمقراطية، أو غير قادر،لأسباب بنائية، على التحول في اتجاه تبني الديمقراطيــة والتعددية الحزبية، والنضال السلمي، حتى لو ظلت هناك قــوى هامشية ترفضــ الديمقراطية، وتمارس العنــف، ستكون في ذلك مثلها مثل قوى يمينية أو يسارية هامشية ومتطرفة، واقعة خارج قيم التوافق العام في المجتمعات الديمقراطية بأوروبا"[٥].

إن الحديث عــن مشكلة بنائيــة، تباعد بين الإســلام والديمقراطية، وتقربــه في الوقــت نفسه من العنف، هو محض افــتراء على هذا الدين، الذي يجعل من "التفكير ضرورة"، ويترك الباب واسعا أمام الاجتهاد، ويجعــل وزر المظلــوم الساكت علــى الظلم مثل وزر الظــالم، ولا يجعل طاعة لمخلوق في معصية الخالق، ويجعل العبودية لله، وليست للبشر، سواء كانوا حكاما، أم أصحاب مناصب، ويجعل من الإنسان خليفة لله في الأرضــ، فليســ لأحــد أن يستعبده أبدا، وليس من حــق أحد أن يغل يده إلا بحق.

كمــا أن مفهــوم السياسة في الإســلام، يحيلهــا إلى الرشد، ويضفي عليهــا طابعــا أخلاقيا، بحيث لا تصبح "فن الممكــن" أو "لعبة قذرة"، كمــا هــو معتاد في القــراءة الميكافيللية للسياسة، بــل تبقى دوما هي "استصلاح الخلق بإرشادهم إلى الطريق المنجي في العاجل والآجل .. وتدبير المعاش مع العموم على سنن العدل والاستقامة"[٦].

إن ما ران على حالنا من تكلس ليس لعيب بنائي في الإسلام لكنه تقاعســ من قبل المسلمــين أنفسهم، الذين ارتضــوا أن يدفنوا رءوسهم في بطــون بعضــ الكتب الصفراء، وأضفوا قداســة لا شعورية على بشر أمثالهــم من الفقهاء الأوائــل، واكتفوا بما جادوا بــه وبعضه لا يصلح لزماننا هذا.

وقــد حــاول بعض المجدديــن إصلاح الخطــاب الديني مــن داخله، وآخــرون اعتقدوا في إمكانية أن يرشح عطاء الغرب الفكري والسيــاسي

والاجتماعي على التصورات الدينية المصرية، فيحرر ما اتصل منها بالحركة والسلوك خارج طقوس التعبد وجواهر الاعتقاد من ربقة الماضي. لكن أتباع الفريق الأول لم يتخلصوا بالكلية من تأثير بعض النصوص البشرية المتراكمة على هامش النص المؤسس، من خلال مسيرة التأويل والتفسير وتبرير الاستشهاد والإحالة. أما أنصار الفريق الثاني فباعدوا في كثير من طروحاتهم بين المتاح والمفترض، أي بين ما يتبناه الناس وما يفرضه النهوض بواقع الحال والأفكار. وهذا حول مشاريع هذا الفريق إلى "آراء نخبوية"، لم تخرج كثيرا من قمقمها، وأصيب أصحابها مع الأيام بنوبات من الاكتئاب والانسحاب جراء الشعور بعدم الجدوى، أو الخوف من اتهامهم بالمروق والفسوق إن لم يكن "الكفر الصريح". وتسود بين هذين الفريقين لغة من النبذ والتجاهل، بما يرمي بهما في فلك صراع يشتد أواره أحيانا ويخفت أحيانا لكنه لا ينتهي أبدا، بدلا من أن يحدث النقيض، وينشأ نوع من "التكامل" أو "التنسيق" تحت راية "التسامح" وتقبل "الآخر" والإيمان بضرورة "الحوار" حتى بين الأضداد. فمن شأن هذا التنسيق أن يفتح ثغرة في هذا الجدار الأصم، الذي يحول دوما، دون تجديد الأفكار الدينية أولا، ثم تجذيرها في الذهنية والنفسية الشعبية ثانيا، بحيث تكتسب "شرعية اجتماعية" تجعل المنافحين بها والمدافعين عنها في مأمن من رميهم بالفسوق، وهي التهم التي طالما بذرت خوفا في قلوب كثير من المصلحين، فانطووا على ما في قرائحهم، والتزموا الصمت، خاصة أن التشريعات والقوانين السائدة، بها من المواد والبنود ما يضع هؤلاء في موضع المساءلة، ناهيك عن المؤسسات الدينية الإسلامية التي تمارس نوعا من الرقابة على ما ينتج من أفكار، وتجد دوما من الناس أكثرية تسمع لها، مهما كانت آراؤها، حيال بعض القضايا، قد جانبها الصواب، وتجد من السلطة دعما، في أغلب الأحوال، لأن

الأخيرة تستمد جزءا كبيرا من شرعيتها من ادعاء الاهتمام بالدين والعمل على نصرته.

وإذا كانت السنوات الأخيرة في مصر قد شهدت تطورا في خطاب الحركة الإسلامية، خاصة في جانبه السياسي، فإن هذه الخطوة لا تزال متمهلة، ليس فقط لعيب في تصور هذه الحركة لما يجب عليها أن تفعله لمواكبة واقع مغاير، بل أيضا لأن السلطة لم تسمح بفتح فرجة واسعة نسبيا لهذه الحركة كي تطل منها على هذا الواقع، وتعاملت مع النزعة إلى التطور بشكل برجماتي آثر مصلحة النظام على المصالح المجتمعية بعيدة المدى، والتي يمكن أن تتحقق من تغيير من ينعتون بالمتطرفين الإسلاميين لبعض أفكارهم. فقد رفضت السلطات طلب قيام "حزب الوسط"، الذي كان قيامه سيقود إلى تغيير في أفكار جماعة الإخوان المسلمين، التي لا يزال حرسها القديم يقف عند أفكار وتصورات مؤسسها الشيخ حسن البنا. ورفض كذلك طلب قيام حزبي "الإصلاح" و"الشريعة"، اللذين يعدان في جوهرهما مراجعة لجزء من أفكار تنظيم الجهاد وبعض الجماعات السلفية. وعلى النقيض تهللت السلطة لمراجعة قادة "الجماعة الإسلامية" لأفكارهم، مع أنه ليس هناك ما يضمن أن تكون هذه المراجعة قطعية نهائية، أو يمكن تبنيها من قبل الأفراد العاديين للجماعة المنتشرين في جميع ربوع القطر المصري.

وبالطبع فإن الدعوة إلى التجديد لا يجب أن تتم تحت شعار الخضوع التام لشروط الآخر، في ظل طروحات "العولمة الثقافية" التي تريد أن تجب الخصوصيات الحضارية، أو نزولا على روزنامة ما بعد ١١ سبتمبر التي تضغط الولايات المتحدة من أجل فرضها، بوصفها "خطوة وقائية" في سياق خطتها لمكافحة ما تسميه بـ"الإرهاب". فهذا التجديد، يجب ألا يهز الثوابت العقدية أو الإيمانية، بل يقتصر

مـداه علـى المسائل المتصلـة بـالجانب المتغـير، أي الـذي يتطلب رأيا متجددا يلاحق واقعا لا يتجمد أبدا.

هنـا تتبدى ضرورة الالتفات إلى ثلاثـة أمور مـهمـة، يمكن ذكرهـا في النقاط التـاليـة:

أ- إن قيـام الحركـة الإسلامية المصرية بممارسة نقد ذاتي بات أمرا ضروريـا، ويجب أن يكون هنـاك إيمـان جـازم بـأهمية هذا العمل، وأن يمثـل استراتيجية وليس تكتيكا. ومن الأنجع ألا يقتصر هذا النقد على حـدود الجمـاعات والتنظيمـات الإسلامية "المحجوبة عن المشروعية"، بـل يمتد إلى المؤسسات الدينية الرسمية، وجمـاعات الدعوة أو "الأسوة الحسنـة"[٧]، التي لا تمارس العمـل السيـاسي، وكذلك الطـرق الصوفية، التـي يطلق عليهـا البعض "الديـن الشعبي"، والتي، إن كـانت لا تمـارس العنـف ضد المجتمـع ولا الدولة،[٨] فـإنهـا بحاجة مـاسـة إلى إصلاح، لا يخفـى على بعض رموزهـا، ممـن يريدون تنقيتهـا مـن الخرافـات التي أصابتهـا.

وهنـاك عـدة قضايا من الضـروري أن يقـوم حولها النقـد الذاتي للحركـة الإسلاميـة، توطئـة لإصلاحهـا ودمجهـا في المشروعيـة السياسية، يمكن سرد أهمهـا على النحو التـالي:

١- قيـام المشروعيـة علـى الجماعـة لا الشريعـة: بحيـث يصبح الشعب هو مصـدر السلطة، وليس الشرع، وقد تضمنت بـالفعل مبـادرة الإصـلاح التي أطلقتها جماعة "الإخـوان المسلمين"، وبرامج الأحزاب الإسلامية تحت التـأسيس، ما يؤكد على أن الأمـة مصدر السلطات.

٢- توحـد مرحلتـي الصبر(الدعـوة) والتمكن (الدولـة): فلا يكون الفكـر والسلـوك في الأولى معتمـدا على المجـاراة والمـداراة بحيث إذا وصـل الإسلاميـون للسلطة انقلبوا علـى قواعد اللعبـة السياسية التي أوصلتهم إلى سدة الحكم.

٣- تديين السياسة لا تسييس الدين: أي منح السياسة إطارا أخلاقيا ممكنا، على غرار ما ذهب إليه فلاسفة سياسيون مسلمون أقدمون، أو ما فعله كانط في الفلسفة السياسية الغربية، دون استغلال الدين في الممارسة السياسية، ما يضر بجلاله وقدسيته، ويشكل تلاعبا بعقول الجماهير المصرية المتدينة بطبعها.

إن تديين السياسة يبدو مقبولا، إذ أن وضع إطار قيمي أخلاقي، ينبع من الدين أو حتى من التقاليد والأعراف الحميدة السائدة، من أجل تهذيب حركة السياسة، وإبعادها عن التوسل بالتلاعب والمخاتلة والخديعة، كان، ولا يزال، مطلبا، تجاهد الفلسفة السياسية في سبيل بلوغه. أما تسييس الدين فيجب رفضه على الإطلاق، فإضفاء صفة الدين على ممارسات سياسية، يضر بالدين والسياسة معا، لأنه ينتج في نهاية المطاف ألوانا سياسية متعددة من التلاعب الملفوظ بمصالح الناس وعقولهم، وتأويلات دينية ملفقة تضر بفقه الواقع، لأنها تقدم مصالح فئة بعينها على أنها رؤية الدين الوحيدة التي تنطوي على صواب مطلق.

٤- التماثل لا التمايز: أي الاندماج في المجتمع، وعدم تكفيره، أو احتقاره ونعته بالجاهلية، ونعت أتباع الجماعات الإسلامية بأنهم الفئة المؤمنة أو المسلمة أو الناجية وغيرهم دون ذلك. وهي الآراء التي بلورها سيد قطب في كتابه "معالم في الطريق"، وأكملها شقيقه محمد قطب في "جاهلية القرن العشرين"، وطبقها بالفعل شكري مصطفى، أمير "جماعة المؤمنين"، وحمل اسمها تنظيم نشأ في الثمانينيات من القرن المنصرم، وهو "الناجون من النار". ولقد دحضت هذه الرؤية حتى من بين فصائل الحركة الإسلامية ذاتها، فرد حسن الهضيبي، المرشد الثاني في تاريخ الإخوان على سيد قطب، بكتاب "دعاة لا قضاة"، وتخلت الجماعة الإسلامية عن هذا التصور في كتاب "حرمة

الغلـو في الديـن وتكفـير المسلمين"، لكـن لا تزال المسألـة بحاجة إلى جهـد، يضمن عدم العـودة إليهـا مستقبلا، نظرا لخطورة هـذه النزعة، حين يسعى أصحابها إلى ترجمتها في الواقع.

ومن الضروري أن يمتد هذا التماثل في شقه السياسي والاجتماعي إلى أقبـاط مصر، وليس فقط المسلمين غير المنخرطين أو المنتمين إلى "الجماعـات السياسيـة ذات الإسناد الإسلامي". وقـد أفردت مبادرة "الإخـوان المسلمين" للإصلاح بالفعل، جزءا خاصا بالأقباط، قائلة "موقفنـا من الإخوة الأقبـاط مبدئي وثابت، مفروض على المسلمين بموجـب إسلامهـم وإيمانهـم، مؤكـد بنصوص القـرآن الكـريم والسنة النبويـة الشريفيـة -قولية وعمليـة- وهو أن الأقباط جـزء من نسيج المجتمع المصري، وهم شركاء الوطن والمصير، لهم ما لنا وعليهم ما علينـا، وأن حرية الاعتقاد والعبادة محترمة للجميع، والتعاون في كل ما يخدم الوطن ويحقق الخير لكل المواطنين أمر لازم، وضرورة تأكيد الوحـدة الوطنيـة، وعدم السمـاح لأي نشاط يـؤدي إلى إثـارة مشاعر التفرقة الدينية أو التعصب الطائفي"[٩].

لكن جماعات وتنظيمات إسلامية أخرى لم تحسم حتى الآن موقفها من الأقباط، فعمليا لا تزال الخطوة التي أقدم عليها مؤسسو حزب الوسط بإشراك أقباط معهـم في عملية التأسيس هذه، عـزلاء، وعلى مستوى الخطـاب لاتزال مفـردات المتطرفين الإسلاميين مشبعـة بالتمييز ضد الأقبـاط، شأنه في ذلك شأن خطاب المتطرفين المسيحيين في نظرتهم للمسلمين.

٥- الشورى لا الاستشارة: فـالأولى ملزمة، والديمقراطية بآلياتها العصرية تبدو مطابقة لها، كما يري بعض فقهاء السياسية الإسلاميين، أمـا الثانيـة، فغير ملزمـة، ما يعني تكريـس الاستبداد باسـم الدين أو الشرع. وهنـا يجـب أن يفض التنـازع النظري، أو الجـدل المفاهيمي،

حـول الشورى والديمقراطية، خاصة أنه ليس هناك اتفاق بين الفقهاء علـى كون الشـورى أساس الحكـم الإسلامي من عدمــه، فبعضهم يرى أنهـا الأساس، وبشكل دائـم وثابت، منذ وفاة الرسـول صلى الله عليه وسلـم وحتى قيام الساعــة، وهناك من يؤكد أنهــا الأساس في زماننا الحاضـر، خاصة فيما لا نص فيه، ويرفضـ الشيعة أن تكون الشورى أساســا للحكم لا بعد وفاة الرسـول ولا في زماننا الحاضر، ويطرحون بدلا منها "ولاية الفقيه".[١٠]

وحــاول البعضـ حـل هـذه المعضلــة عـبر اصطـلاح توفيقـي هو "الشوراقراطية[١١]"، وركز آخرون على المضمون دون الشكل، أو اللفظ، بـاعتبــار أن "العلاقة بـين الشورى والديمقراطيــة جوهرها المشاركة، وربمــا يتسنى بتحليل الأخيرة كمفهوم شامـل متعدد الأبعاد، وتحليل مفهومــي الشـورى والديمقراطيــة كآليتــين سياسيتــين مرنتــين في أشكالهمــا وأساليبهمــا، الخـروج من دوامــة رفض إحداهمــا، أو الظن بـاستحالــة الجمــع بينهما، أو الخلط بــين استيراد الطرائــق والأساليب الديمقراطيــة، وبين إحلال المنظومــة القيمية الغربيــة محل المنظومة القيمية الإسلامية، كإطار مؤسسي حـاكم لتلك الطرائق والأساليب. وقد يعفينـا ذلك أيضا مـن الجدل العقيم الذي يفـر غ الشورى من محتواهـا بـالزعم أنها غير ملزمة"[١٢].

وقـد حسـم الرعيل الأول مـن الإصلاحيين الإسلاميــين في العصر الحديث هذه المعضلة، فـالأفغاني لم يكن يفرق بين الشورى والديمقراطية، ومحمد عبده كان يـرى أن الأولى مطابقة للثانية، ومحمد رشيد رضا، كـان يعتبر الديمقراطية هـي حكم الأمة بـالشورى.[١٣] لكن صعود التفكير السلفــي أعــاد العجلة إلى الــوراء، وجدد الجدل حـول مفهومي الشورى والديمقراطيــة، ورشحت عليهمــا تصوراته حـول الخصوصية والهوية والصراع الحضاري، فزادت المسألة تعقيدا.

٦- الانتخاب لا البيعة: فالأول يعني الاحتكام إلى الجماهير في ظل تنافس، أما الثانية فتبدو مرادفة لعملية الاستفتاء حول شخص واحد. ويبدو هنا من المعيب أن تطالب الجماعات السياسية ذات الإسناد الإسلامي بديمقراطية، تتوسلها لتبلغ بها ما لم تصل إليه بالعنف، في وقت تعاني فيه، شأنها شأن التنظيمات السياسية الأخرى في مصر، من غياب الديمقراطية الداخلية. فإذا أخذنا "الإخوان المسلمين"، بوصفها الجماعة الأكبر والأكثر فاعلية، نجد أنهم إن كانوا قد جعلوا من قرارات "مجلس الشورى العام" الذي هو بمنزلة السلطة التشريعية للجماعة، ملزمة، وحددوا ولايته بأربع سنوات هجرية، فإنهم لا يزالون رهن مبادئ أساسية تبعدهم عن الديمقراطية، مثل "البيعة"، التي اهتم بها البنا في تشكيل علاقات التنظيم الداخلية باعتبارها ضمانا لتماسك الجماعة واستمرارها، و"الأبوية"، التي تقوم عليها العلاقة بين القاعدة والقيادة داخل الجماعة، واعتماد "الواجبات قبل الحقوق"، مما جعل الجماعة توسع من الإجراءات العقابية التي تتخذ ضد العضو المقصر في أداء دوره، فضلا عن "السرية"، خاصة في الفترة التي تعاظم فيها دور "التنظيم الخاص"،[١٤] علاوة على تكلس الجماعة وشيخوخة قيادتها وتمركزها، ذهابا ومجيئة، حول "نص" مؤسسها الشيخ حسن البنا، وتضييقها الخناق على الجيل الجديد من نشطائها، الذين يريدون أن ينزعوها من حضن التقليدية ويرمون بها في قلب الحداثة، علاوة على غياب "البرنامج العصري المتكامل" لديها بما يفقدها أحيانا حسن التعاطي مع المشكلات القائمة.

٧- المصلحة العامة قبل النص: فالأولى تقدم على الثاني، حسبما حدث غير مرة في عهد الخلافة الراشدة، ولعل المثل الأنصع في هذا الشأن، هو ما أقدم عليه الخليفة العادل عمر بن الخطاب، حين أوقف في عام الرمادة حد السرقة. وهنا من الواجب أن تنتبه الحركة

الإسلاميــة إلى أن الشريعــة، التي تنـادي دومــا بتطبيقهـا، "حقوق قبل أن تكون حدودا"[١٥]، فـالحق هو الأصل، والحد تـابع لـه، أو مترتب عليه، وليس هو جوهر الشرع، كما هو سائد في خطاب أغلب الجماعات التي ترفع الإسلام شعارا سياسيا لها.

٨- عدم حصر الجهاد في بعده الديني:[١٦] فهنـاك آفة أصابت توظيف "الطاقة الغضبية" في فهمنا الآني للإسلام، فضيقت الباب أمام تفريغ ثـورة الغضب بالاقتصار على حالة الحـرب والنضال المسلح، وجعلت مـن هـذا فقط "الجهاد" مع أن النص يتسع لألـوان أخرى تمت إزاحتها بحكـم واقــع مرير جعل هــذه الأمة دوما في ربـاط عسكـري. ومثل هذا الوضــع جعل الخــلاف الفقهي بتاريخيته المعهــودة يرشح على تحديد موقــف راهن من الجهـــاد يستوجب التعامل معه عـدم الاكتفاء بالبعد الدينــي في فهمه وتقويمه، وجعل مصالح النـاس تتوارى خلف طبقات متلاحقة من تفاسير النصوص الدينية، مع أن هذه التفاسير لا يجب أن تتمتــع بقدسية ولا يكتسب أصحابهـا عصمـــة فبعضهـا صـادفه الهوى، وبعضهــا موزع علــى مصالح وحسابـــات شخصية وفئويـــة وطائفية ومذهبيـــة ومختلفة، وجزء منها نزيه مجـرد عن الهوى والمصالح، ولا يبتغي إلا مرضاة الله سبحانه وتعالى، ومع ذلك يجب أن يبقى في طور الرأي، القابل للأخذ والرد، ولا يلبس أبدا أي ثوب مقدس.

وترى الحركة الإسلامية المعاصرة أن الجهاد لا يكون إلا من زاوية دينيــة. ومثل هذا التصــور يغفل أن الذود عن العرضــ والنفس والمال لا يقــل قدسيـــة، بحسب مقاصــد الشرع، عن الدفـاع عــن الدين وحفظه ومناصـرة المسلم وتأييده، حتى ولو جاء الأول بعد الثاني في الترتيب حسبمـــا ذهب الفقهـــاء. وإذا اتسعت الأهداف وتعصرنت في الوقت ذاته يصبــح الذود عــن الوطن واجبــا مقدســا، ولا يحتاج النهوض به إلى الاستنـــاد إلى نص ديني أو تبرير فقهي، اللهم إلا إذا كان ذلك من قبيل

إلهاب الهمة وشحذهـا، نظرا للدور الذي يلعبه الدين في تشكيل الحالة المعنوية والتعبئة النفسية والمنظومة القيمية للأفراد في مجتمعاتنا.

فالذود عن الوطن دفاع عن تاريخ وحاضر ومستقبل، عن أهل وعشيرة أقربين، عن ذكريات ووجود وتحقق، عن الاستمرار والبقاء في ظل كرامة وعزة. وتقدم السيرة النبوية مثلا ناصعا في ذلك من خلال إقرار الرسول صلى الله عليه وسلم بأن مكة أحب بقاع الأرض إلى قلبه، وما كان سيخرج منها لولا أجبره مشركوها على ذلك. وقياسا يصبح من حق كل فرد أن يقول إن بلده أحب البلاد إلى نفسه، وبالتبعية فإن الدفاع عنه يبقى واجبا، يكتسب قدسية إذا كان هذا البلد يصون كرامته وحريته، أي يوفر له كل حقوق المواطنة، بمفهومها الحديث، وألا يكون بلده في حال اعتداء على الغير، تفقد الحرب مشروعيتها وعدالتها. ومن هنا جاءت الدولة، بحدودها وسلطاتها واعتبارها أرقى الكيانات الاجتماعية بفعل صيرورة التاريخ وواقع الحال، لتجعل من يموت دفاعا عن بلده "شهيدا" ويأتي جهازها الديني ليقر هذا، ويقول إن مثواه الفردوس الأعلى.

وحصر الجهاد في بعده الديني، فضلا عن أنه يجور على جوانبه الأخرى مثل الجهاد في العمل والعلم وكبح شرور النفس، فهو قد يؤثر سلبا على كل ما يترتب على مبدأ المواطنة في دول بها أقليات غير مسلمة. ويزداد هذا التأثير بالنظر إلى أن الدول العربية المطلوب منها أن ترفع راية الجهاد أكثر من غيرها، وأقصد بها "دول الطوق" بالنسبة لإسرائيل، يشكل المسيحيون، بمختلف مذاهبهم، جزءا ذا بال من قوتها الديموجرافية، وهم ينخرطون في صفوف قواتها المسلحة، المنوط بها أن تمارس الدفاع عن الوطن في أعلى صوره، وفي صيغته "المنظمة"، التي يتوافر لها أغلب، إن لم يكن جميع شروط الجهاد، التي اصطلح عليها الفقهاء القدامى، ومن يستدعون ما ذهبوا إليه ممن

يتصدون للفتوى وإنتاج الخطاب السياسي داخل الحركة الإسلامية المعاصرة.

إن حركة إسلامية في بلاد نكبت بأنظمة وظروف ورزقت بثروات وموقع جيواستراتيجي جعلها مستهدفة عسكريا بشكل مستمر على مدار التاريخ، كان من الواجب عليها أن تكون قد حسمت خلافها حول مفهوم الجهاد في معناه ومبناه ومقصده، وأضافت في هذا إلى ما خلفه الأولون من الفقهاء، معتمدة على "نص" ترك الباب مفتوحا على مصراعيه أمام تأويله، دون أن يحجر على عقل في هذا، وعلى مصلحة الأمة المتجددة دوما، والتي تقدم أحيانا على النص، إن كانت هناك ضرورة.

وإذا كان ما سبق يمس قضية الجهاد ضد العدو الخارجي فإن من الضروري أن يتم على التوازي نزع صفة الجهاد عن الممارسات العنيفة المتجاوزة، التي تستهدف المجتمع، حسبما درج العديد من "الجماعات السياسية ذات الإسناد الإسلامي"، طيلة العقود المنصرمة. ولقد أقدمت "الجماعة الإسلامية" في مبادرتها الشهيرة لوقف العنف، على هذه الخطوة حين أقرت أن "هداية الخلق إلى الحق هي الغاية الأسمى للدعاة إلى الله.. أما الحسبة والجهاد فهما وسيلتان لتعبيد الناس لربهم، ولذا فإن هداية الخلائق مقدمة على الجهاد، إذ أن الغاية مقدمة على الوسيلة، فإذا تعارضت الغاية مع الوسيلة قدمت الغاية.. وإنما شرع الجهاد في سبيل الله لدرء الفتنة، فإذا أصبح الجهاد نفسه محدثا للفتنة في الدين، ومانعا لتعبيد الناس لربهم، وصدا للناس عن دعوة الحق، وتخويفا للشباب من ثمرة دعوة نقية، لم يحقق الجهاد بذلك مقصوده الأسمى، وبذلك تكون هداية الخلائق وتعبيد الناس لربهم هي الأصل، والجهاد فرعاً عليها، فإذا تضاد الأصل مع الفرع قدمنا الأصل على الفرع"[١٧].

٩- ضرورة الالتفات إلى "القوة السلسة": فبوسع "الإسلاميين" أن يقدموا للسياسة ما هو أفضل، وأكثر نفعا، من مجرد انتظار الحكم، أو التوسل بأدوات عدة للقفز إليه، وبإمكانهم في الوقت نفسه أن يقدموا للدين، ما يحفظ له جلاله وقدسيته، ويبعده عما ألقته الممارسة السياسة على كاهله من أعباء جسام طيلة التاريخ الإسلامي، فيحققوا لأمتهم ما تحتاجه بالفعل، ولأنفسهم ما يقيهم من تغوّل مناوئيهم، وشرور المغرضين منهم، الذين يستخدمون الدين في تحقيق مآربهم الشخصية، دون لوم، أو ورع.

فالسياسة تبدو في خطاب "الإسلاميين" دائرة في فلك "القوة الصلبة" أو "الخشنة" التي تعني الاهتمام بالركائز العسكرية والاقتصادية للقوة. ومن ثم سعت "الجماعات والتنظيمات السياسية ذات الإسناد الإسلامي" إلى امتلاك هاتين الركيزتين، فكونت تنظيمات سرية، دججتها بالسلاح، وقوت ساعدها بالتدريب القتالي، لتدخل في مواجهة دموية مع الأنظمة الحاكمة. وعلى التوازي دخلت هذه الجماعات إلى عالم المال، لتستزيد منه، وتوظفه في خدمة أهدافها السياسية، فبدت بذلك خصما من رصيد مجتمعاتها وليست إضافة إليه.

أما لو ركزت هذه الجماعات على تحصيل "القوة الناعمة" أو "السلسة" في جانبها المتصل بتعزيز التماسك الأخلاقي للجماعة، وتحقيق الامتلاء الروحي للأفراد، وإبراز ما في جوهر الإسلام من قيم إنسانية حياتية إيجابية، وما أكثر وأعمقها، لبدت في هذا إضافة إلى مجتمعاتها، لأنها ستوفر لها رموزاً وأشياء هي في أشد الحاجة إليها في الوقت الراهن، بل إنها ستسهم في تعزيز وزن العالم الإسلامي في النظام الدولي، الذي تمتلك القوة الكبرى فيه من الموارد الصلبة للتفوق الكثير، حيث الآلة العسكرية الجبارة والاقتصاد الضخم، لكن ينقصها

التماسك الأخلاقي والطاقة الروحية، حسبما يصف علماء السياسة الأمريكيون بلادهم.

لقد ضيع الإسلاميون وقتا طويلا في الهرولة وراء السياسة في أبعادها العليا، الملاصقة تماما لظاهرة السلطة، مع إهمال دائم للجوانب "القاعدية" للممارسة السياسية، والمتصلة بالموارد الناعمة للقوة، من سلطان المعرفة وجلال الطاقة الروحية، والتمسك بالفضائل الاجتماعية، والقيم العظيمة التي يرسخها الدين الإسلامي. وطيلة هذا الوقت يدفع من يرفعون من الإسلام شعارا سياسيا ثمن تصورهم المنقوص، ويخسر الدين نفسه مساحات يمتلك بنصه المقدس أن يملأها، فتزداد فاعليته في الحياة، في وقت يتعرض فيه لضربات من كل حدب وصوب.

١٠- التخلي عن أوهام الحتميات التاريخية: ينحاز معتنقو الأيديولوجيات السياسية دوما إلى حتميات تاريخية، تنتهي بانتصارهم في خاتمة المطاف، فالشيوعيون اعتقدوا أن ديكتاتورية البروليتاريا ستحكم في النهاية، وبعض الليبراليين يتصورون أن الرأسمالية والديمقراطية هما "نهاية التاريخ وخاتم البشر"، لكن كلا الاتجاهين لا يؤسس تصوره الخاطئ على معتقد ديني كما تذهب "الجماعات والتنظيمات السياسية ذات الإسناد الإسلامي"، والتي لا تختلف هنا كثيرا عن "اليمين المسيحي المتطرف" أو "اليهود الأرثوذكس"، فالجميع يتوهم أن الفوز سيكون من نصيبه في صراع الحياة المرير.

وإذا كان من اليسير تفنيد بعض ما يعتنقه أصحاب الأيديولوجيات السياسية الخالصة، فإن نقد ما يذهب إليه من يخلطون الدين بالسياسة أصعب وأكثر تعقيدا. فهؤلاء يلبسون تصورهم البشري ثوبا مقدسا، ويصفون ما يدور في أذهانهم بأنه تعاليم إلهية، وأوامر ربانية، ومن

ثـم يكون علـى من يخالفهـم الرأي عـبء مضاعف، لأنهـم سيتهمونه بـالكفـر أو على الأقـل الفسوق والعصيـان، وقد يستحـل بعضهم دمه، وسيثيرون المجتمع ضده، في محاولة لإضعافه، أو إسكاته.

فمـا طرحتـه الشيوعيـة عـن حكـم البروليتاريـا، ومـا ذهـب إليه ليبراليـون بحديثهم عن أن ما وصلت إليـه المجتمعات الرأسمالية في الوقـت الراهن هـو أرقى نظام اجتماعـي وسياسي، ولـن يكون بوسع البشـر في أي مـكان أن يبدعـوا مـا هـو أفضـل منـه، لاقـى انتقادات لاذعـة، ودبجت في تفنيده آلاف الدراسات، لكـن ما تعتقده الجماعات والتنظيمـات السياسيـة ذات الإسنـاد الإسلامـي حول عـودة الخلافة الإسلاميـة في النهايـة، بعـد مـرور التاريـخ الإسلامـي بمراحـل من الملـك العضوض والجبريـات أعقبت الخلافة الراشـدة، يخشى كثيرون مـن التصدي له نقدا، لخوفهـم من هجوم هؤلاء المسنـد بآيات قرآنية وأحاديـث نبوية، يؤولونهـا حسب ما تقتضيه مصلحتهـم، مع أن نقد هذا التصور، الذي يخالف فكرة الدورات الحضارية المبرهنة تاريخيا، يبدو مهما في الظرف الراهن، ومع أن هذا الاعتقاد مؤسس على حديث موضوع، نسب زورا إلى الرسول الكريم.

فإيمـان الإسلاميين بحتمية عودة الخلافة –رغـم أنها نظام حكم أبدعـه صحابـة رسول الله صلى الله عليه وسلـم ولم يأمر به رب العزة سبحانه وتعالي– طالما قادهم إلى معارك مريرة، مسلحة تارة وفقهية تارة أخـرى، استنفدت على وجهيها جهدا كبـيرا كان يمكن استخدامه في تطويـر أفكار الحركة الإسلامية، بما يؤهلهـا لطرح برامج عصرية للحكم، ويفرض دمجها في الشرعية السياسية والمشروعية القانونية، وكان أيضا يمكن استخدامه في تشخيص داء التخلف المادي والفكري الـذي يعاني منه المسلمون حاليا، حتى يكـون بمقدرتهم وصف الدواء النـاجـع، الذي يعيد إليهـم ولو جزءًا من قوتهـم الحضارية التي غربت

منذ قرون.

إن التعلق بآمال عريضة والتمسك بغايات سامية مسألة ضرورية لإعطاء الحركة في الواقع المعيش زخما أكبر وتصورا أعمق وإصرارا أشد، شريطة أن تكون هذه الآمال وتلك الغايات قابلة للتحقق، وليست مجرد أوهام تتبدد حين يتم وضعها محل اختبار عملي.

١١- ضبط حدود "الخصوصية": فمن نافلة القول إن فكرة "الخصوصية" التي تطرح الآن في وجه "العولمة" ليست أمرا جديدا، وليست حيلة دفاعية من أجل الذود عن "الهوية" أو "الذات الحضارية" بقدر ما هي حاجة أصيلة إلى التميز، ورفض قاطع لتماهي الذات في الآخر، أو مسخ النفس لحساب الغير، أو الاكتفاء بالتقليد، والرضا بالعيش في الهامش البارد، دون أي طموح للتفاعل الخلاق مع العالم، من أدناه إلى أقصاه.

لكن الخصوصية ليست فكرة متفقا عليها، فرغم أصالتها وحيويتها، فإن مساحة الحركة داخلها شاسعة إلى حد التناقض التام بين معتنقيها، أو المنافحين عنها، المتحمسين لها، وبين رافضيها جملة وتفصيلا، ممن يؤمنون بأن العالم صار "قرية عالمية" من الضروري أن يذوب الجميع فيها، ليس في مجال التقنيات فحسب، بل أيضا في فضاء القيم والمعاني الإنسانية.

والأكثر إثارة للجدل أن المؤمنين بالخصوصية ليسوا على عقل وقلب رجل واحد في التعامل معها، بل إن بينهم أيضا اختلافات تصل إلى حافة التناقض في بعض الأحيان. فهناك من يتعامل مع المسألة بصرامة وحدة، إذ لا يريد أن يتفاعل أو يستفيد مما لدى الآخر، وإن وجد نفسه منساقا بحكم الواقع إلى الاستعانة أو الاسترشاد بما لدى "الغرب" مثلا، فلا يعدو هذا بالنسبة له أن يكون "بضاعتنا وقد رُدت إلينا"، في إحالة إلى العطاء الغزير الذي منحته الحضارة الإسلامية في

أيامها الزاهرة إلى الغرب.

وعلى الطرف الآخر، هناك من يؤمن بتلاقح الحضارات، ويعتقد اعتقادا راسخا أن المسلمين بحاجة ماسة إلى الاستفادة مما لدى الآخرين من عطاء، في مختلف المجالات، التقنية والإنسانية، باعتبار "الحكمة ضالة المؤمن أنّي وجدها فهو أولى بها".

على هذين الطريقين، يقف الخطاب الإسلامي بشتى أطيافه من فكرة الخصوصية، موزعا بين اتجاهين، الأول يتمثل في نظرة رحبة للخصوصية، لا ترى أي غضاضة في المزاوجة بين ما لدينا وما يأتينا من الخارج، بشرط أن تكون النسبة الغالبة مما هو عندنا، وأن يشكل هذا القاعدة التي نبني فوقها، والجدار الذي نستند عليه. أما الثاني فينظر إليها باعتبارها نهجا مكتفيا بذاته، لديه اكتمال نظري، وقدرة على تلبية كل ما يتطلبه الواقع من حلول للمشكلات التي تفرض نفسها، آنيا ومستقبليا.

ومن ثم يسعى أصحاب هذا الاتجاه إلى بناء أطر نظرية وعملية تلبي احتياجات الواقع، ويأملون بها أن يرمموا الشروخ الواسعة التي حدثت نتيجة ما يسمونه بالتغريب، أو الابتعاد عن الإسلام. وأنتجت عملية البناء والترميم هذه رؤى عريضة لأسلمة شتى دروب الحياة. فهناك "الاقتصاد الإسلامي" و"القانون الإسلامي"، وهناك "إسلامية المعرفة" ومحاولة لبناء "علم اجتماع إسلامي" و"علم سياسة شرعي" في جوانبه النظرية والإجرائية، و"علاقات دولية إسلامية"، و" فن إسلامي"، ونزولا من هذه التصورات الكلية والأساسية، هناك محاولة لأسلمة تفاصيل صغيرة جدا في الحياة اليومية للفرد، مثل المأكل والمشرب والملبس وطرق الترفيه ونبرة الكلام والضحك، وما يجري في المناسبات الاجتماعية كافة، وفي مقدمتها حفلات الزفاف والمآتم...الخ.

وفي هذا السياق يُضيّق البعض من "الخصوصية" إلى درجة تجعل منهـا قفصـا حديديا يحيط بالفرد من كل جانـب، ويكاد أن يخنقه، أو نوعا من "الوسواس القهري" الذي يطارد الإنسان في صحوه ومنامه، ويجعلـه يشعـر بالذنب الدائم، والتقصير المستمـر. ومثل هؤلاء يختلط لديهـم العقـدي الثابت بالاجتماعـي المتغير، ويحملـون الدين أحيانا فـوق طاقته، أو أكـثر مما يطلبه الدين نفسه، في حضــه علـى الفضيلة، ومقاومته للرذيلة.

إن المطلوب هو أن تكون الخصوصية سلاحا حقيقيا في وجه تجبر العولمة، وشعورها الزائف بالقدرة على صهر البشرية جمعاء في بوتقة واحدة، أو تحويل الناس إلى أنماط متشابهة، بل متماثلة، تفكر بطريقة واحـدة، وتعتنـق ثقافة واحـدة، وتعيش بأسلوب واحد. وهـذا السلاح لا يقـوم بجلد الـذات، وإغلاق البـاب أمام كل ما يرد مـن "الآخر"، بل يقوم على هضـم كل ما لدى الآخرين من إمكانيات، وتطويعها لخدمة المصلحـة العامـة للمسلمـين، وهذا مـا كان يجري في الأيـام الزاهرة للحضـارة الإسلامية، حيـث نشطت حركة الترجمـة، واستفاد فلاسفة المسلمين مما تركته القريحة اليونـانية، واستفاد العرب من طريقة بناء الفرس والروم للهياكل والمؤسسات السياسية، ونهل المسلمون جميعا ممـا كان لدى البشـر وقتها من تقدم في الطب والهندسة، فحازوا بذلك مقدرة على قيادة من على الأرض جميعا، قرونا طويلة.

وإذا كان الإطـار المرجعي الذي تنهل منه الحركة الإسلامية يتمتع بثبات مطلق في الزمان، وهو القرآن الكريم، فإن تأويل آياته وتفسيرها هـو فعل بشري يجب أن يظـل في طـور النسبية، مما يمنــع أي فرد أو جماعـة من ادعـاء احتكار الـرأي الأصوب والاتجاه الأحـق، والسلوك الأنجـع. ومـن الضروري أن يتـم تفصيل هذا الـرأي، بحيث يشكل ظلا حاضرا في المناهج التعليمية والتربوية والخطب الدينية.

وإذا كان البعض يريد في محاولته حل هذه المعضلة تطبيق فكرة "القطيعة المعرفية" على ما بين الجماعات الإسلامية المعتدلة والمتطرفة من تماثل في بعض التصورات الفكرية والأنماط السلوكية حيال الذات والعالم، فإن مثل هذه الرؤية تبدو غرس نبت في غير أرضه. فهذه الفكرة، التي استعارتها الإنسانيات على استحياء من الطبيعيات، من الصعب، إن لم يكن من المستحيل، أن تنطبق على تلك الحالة، حتى لو كان مقترحوها يسعون إلى النأي بالأنشطة ذات الطابع الإسلامي، سواء كانت سياسية أم دعوية، من الوقوع التام في فخ إنتاج العداء المستمر للمحيطين المحلي والدولي، والاستسلام لمنطق مغلوط يقدم الإسلام، في حركته الجهادية والمعرفية والروحية، وكأنه لا يفرز سوى عمليات قتل منظم ومستمر، وهذا دون شك يضير كل مسلم حتى لو لم يكن منخرطا في أي من الجماعات التي ترفع الإسلام شعارا سياسيا لها.

فالقطيعة المعرفية تعني إنتاج أفكار أو منظومات وأشياء غير مسبوقة ولا مطروقة، تختلف بالكلية عما هو سائد، فتقاطعه وتدشن لاتجاه مغاير، وليس فقط متمايز، ومثالها الأنصع هو اختراع المصباح الكهربائي، الذي لم يكن خطوة ذات طابع تراكمي، أي مجرد تطوير لمصابيح الزيت التي كان العالم لا يعرف غيرها آنذاك، بل كانت قطيعة من هذا النوع من المصابيح، وتأسيسا لطريق جديدة في الحصول على الإنارة. وإذا طبقنا مثل هذا التصور على الحركة الإسلامية، نجد أنه من المستحيل أن تحدث قطيعة معرفية بين فصيل وآخر، أو بين جماعة وأخرى، مهما كان التباين بين المتطرفة منها والمعتدلة، أو المنكفئة منها والمنخرطة. فالكل ينهلون من نص واحد، يغالب الزمان والمكان باقتناع الجميع، بمن فيهم المسلمون غير المسيسين. وهذا النص المؤسس، وأقصد به القرآن الكريم، تراكمت

عليه عشرات النصوص من الفقه والتأويل، حتى باتت قراءة النص الأول الإلهي، تتم عبر المرور بطيات متلاحقة من نصوص بشرية أنتجها الفقهاء على مر التاريخ الإسلامي، تمثل للحركات الإسلامية -وهي مسألة يبرهن عليها تحليل مفردات خطابها وتأويلاتها للنص المؤسس- بطريقة خاصة تخدم أهدافها وموقعها، وتحاول أن تضفي على هذا صبغة عامة، فيبدو ما تقوله يعادل ما يفرضه الإسلام.

ومواجهة هذه الحال لا تكون بقطيعة، إذ أن القطيعة تعني إزاحة هذه النصوص جميعا، وهذا أمر من المستحيل أن يحدث لأسباب عقدية وإيمانية راسخة، ولا يبدو التفكير فيه أمرا مقبولا بالنسبة للنص الأول، ولا أمرا واقعيا بالنسبة للنصوص الشارحة والمفسرة،خاصة في ظل النزعة المائجة إلى الأصولية، التي تجتاح العالم برمته. لكن المواجهة الأكثر ملاءمة تكون بإعادة قراءة النص المؤسس بشكل يواكب زماننا وظروفنا، فيصبح لدينا فقه جديد للواقع، وعلم كلام جديد، وتصورات جديدة في السياسة تناسب أمة مستضعفة ذات حضارة ذاوية، ولا تنفع التصورات التي كانت سائدة أيام عزتها وتحضرها في أن تدير علاقاتها الدولية مع القوى الكبرى في الوقت الراهن. ونحتاج كذلك إلى تفكيك ما خلفه الأسلاف من تراث، لبناء رؤية عصرية، يتم تجذيرها عبر المؤسسات التعليمية والإعلامية والاجتماعية، بما يجفف المنابع التي ينهل منها المتطرفون شيئا فشيئا، وبذلك يختفي الخطاب، الذي لا ينتمي إلى هذا الزمن، سواء من حيث البنية أم الأسلوب، وتعالج مع الأيام ورطة الأصولية، التي كانت ردة على مشروع تنويري عرفه العالم العربي أواخر القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، وتتغير لهجة وأسلوب تفكير ومسلك أجيال جديدة قد تنضوي تحت لواء جماعات إسلامية تختلف كثيرا عن تلك التي تتزاحم على الساحة حاليا.

وقد بات من المفيد أن تفارق نظرة السلطة السياسية للحركة الإسلامية مسألة "التخوين" ليتم التعامل معها على أنها فاعل اجتماعي قوي، أو قوى سياسية لها رصيد جماهيري كبير. فعندها يمكن أن تسنح الفرصة لهذه الحركة كي تدخل في حوار مع القوى الاجتماعية والأطر الفكرية الأخرى التي يموج بها المجتمع المصري، وهذا أول الطريق نحو تجديد الخطاب، ومن ثم ترشيد السلوك.

وهذه مسألة ليست مستحيلة، في ضوء التغير الفارق الذي طرأ على الجماعات السياسية ذات الإسناد الديني، خلال عقد التسعينيات من القرن العشرين، حيث انتهى المشهد، بعد طول عناء وإجهاد إلى:[١٨]

١- ظهور تيار الوسط من الشباب القادة داخل جماعة الإخوان المسلمين، وسعيه إلى تكوين حزب سياسي، يخرج الحالة الإخوانية من تكلسها، ويزيد من درجة العلنية لديها، فتطرح برنامجها بصيغة واضحة، لا لبس فيها، على الناس.

٢- طرح الجماعة الإسلامية في مصر مبادرة وقف العنف من طرف واحد، ودون قيد أو شرط، وبلورة ذلك في أربعة كتيبات تمثل في مضمونها تراجعا كبيرا عن أفكار الماضي، التي كانت تكفر الحاكم، وترمي المجتمع بالجهل، وتعتمد النزال المسلح طريقا للتغيير.[١٩]

٣- تفكيك تنظيم الجهاد التقليدي نفسه، وانضمام فصيل منه إلى ما تعرف بـ"الجبهة العالمية لقتال اليهود والصليبيين"، المعروفة إعلاميا وأمنيا باسم "تنظيم القاعدة"، ورفض فصيل آخر هذه الخطوة، والسعي إلى الانخراط في العملية السياسية، وبقاء ثالث على قناعاته القديمة، لكن في ظل إقلاع عن ترجمتها إلى سلوك عنيف، كما كان عليه الحال في السابق.

٤- تدشين تجربة الأحزاب الإسلامية، الأربعة التي سبق ذكرها. ورغم رفض لجنة الأحزاب لها جميعا، فإن أتباعها مصرون –حتى

الآن– علـى المضـي قدما علـى درب العمـل السياسـي السلمي، وعدم العودة إلى حمل السلاح.

٥– تنامـي الجسـور الواصلـة بـين التيـار السلفي وتيـار الإسلام المستقـل، وتيار المراجعات، واستبعاد لغـة النفي والتكفير، والتواصل مع المجتمع، دون مقاطعته ونبذه، والسعي إلى تكوين مجتمع مواز.

٦– إقدام جماعة "الإخوان المسلمين" على تقديم مبادرة للإصلاح السياسـي، أقـرت فيها اعترافـا بـالدولـة المدنية وحقـوق "المواطنة" للمسيحيـين المصريـين وحـق تـداول السلطـة، ثـم خوض الجماعـة لانتخابـات مجلس الشعب عـام ٢٠٠٥ وظهورهـا بمظهـر المعارض الرئيسـي للحـزب الوطني الديمقراطي الحاكم، قيـاسـا إلى عدد المقاعد التي حصدتها.

وهـذه التحولات كانت لافتـة للنظر إلى درجة أن تقريرا صادرا عن "المجموعـة الدولية لمعالجـة الأزمات" أكـد أن التغيير في توجهات النشاط الإسلامي في السنوات الأخيرة فتح الباب أمام إمكانية إدخال إصـلاح سياسي هـادئ إلى مصر، وانتقد عـدم استغلال هذه التغيرات بسبب تحفّـظ الحكومة المصرية على "الجماعات الإسلامية" في الوقت الـذي لا يستطيـع النظام الحاكـم التخلص منها تماما. بـل إن التقرير ربط بين تطوير أداء التيـار الإسلامي وتطور الحياة السياسية المصرية برمتها، نظرا للنفوذ الاجتماعي الكبير للإسلاميين، والذي يرى التقرير أنـه "ليس هناك أي حزب آخر بمـا في ذلك الحزب الوطني الديمقراطي الحاكم قادر على منافستهم على الأرجح"[٢٠].

وإذا كانـت السلطـة في مصـر تنعـت الإسلاميـين بـأنهـم غـير ديمقراطيين فإن العيب ذاته يصم هذه السلطة، ولذا لا يكفي تبرير عدم إدماج الإسلاميـين في المشروعية السياسية بأنهم أعداء الديمقراطية، فهـذا الدمـج قد يكون الطريـق المثلي في نقل فصائل عـدة من الحركة

الإسلاميـة من التطرف إلى الاعتدال. ولعل مبادرة الإصلاح التي تقدم بهـا الإخوان المسلمون مؤخرا، تعطي مؤشرا على إمكانية أن يتعامل الإسلاميـون مع "الدولة المدنية"، فهذه المبادرة، وإن غلب على بعض جوانبهـا طابـع "الينبغيـات"، وخلطـت بـين المطلـوب مـن السلطـة، والواجـب علـى الإخـوان فعله، فـإن مضمونهـا احتوى علـى عناصر عـدة تظهر تطورا ملموسـا في أفكار الإخوان السياسيـة، قياسا إلى ما كان عليـه الحال في السابق، وموازاة لسعـي الإسلاميين إلى الانضواء تحـت راية المشروعيـة السياسية، عـبر أحزاب "الوسـط" و"الإصلاح" و"الشريعة".

إن أحـداً لا يستطيـع أن يتجاهل أن "الإخوان المسلمين" يتعرضون بشكل منظم إلى إكراه مـادي ومعنوي على يد السلطة السياسية في مصر، خاصـة قبيل حلول المواسم الانتخابية، بما يغلب لدى الإخوان الأمني علـى السياسي ويزيد مـن مساحة الخوف عند قادتهـا من "الانفتاح" لأن هـذا، في نظرهم، قد يشق الصف، في ظـل غياب علنية ومشروعية الجدل مع الواقع المعيش وفي غياب السند القـانوني المفضي إلى تعميق الممارسـة السياسية الصحية، والتي يدفع تراكمها الجماعة إلى تعديل أفكارهـا وخططها بما يواكب الحاجة الاجتماعيـة والسياسية. وتحت وطـأة هذا "التشرنـق" تبقى الجماعة بعيدة نسبيا عما طرأ على الواقع من تغيرات.

لا يعنـي هـذا تبريـر مـا عليـه جماعـة الإخـوان مـن سلفيـة تشد الأعناق إلى الوراء أو تجمد يحول دون تدفق دماء جديدة في أوصالها المهيضـة، لكنـه يلفـت الانتبـاه إلى ضـرورة عـدم إسقـاط السيـاق السياسـي- الاجتماعـي الذي يحيـط بـالإخوان حين نقـدم على تقويم تجربتهـم السياسية برمتهـا، فهم، في خـاتمة المطـاف، جزء من بؤس الحالة السياسية المصريـة الراهنة، في تكلسها وشيخوختها وأبويتها

المستبدة، والذي يمتد ليطوق الجماعات النظيرة والأحزاب الشرعية والقيادات المتغلبة، التي تجد من يغفر لها ما لا يغتفر.

كما أن التحول الذي طرأ على بعض الجماعات السياسية الراديكالية ذات الإسناد الإسلامي لا يعني أن التطرف قد انتهي، وأن طريق إصلاح التصورات السياسية والفكرية للحركة الإسلامية المصرية قد بات أمرا مضمونا، أو حتميا. ففي حقيقة الأمر فإن البيئة المصرية، وعلى النقيض مما يتصوره بعض المتعجلين، باتت مهيأة أكثر لظهور جماعات أو تنظيمات نووية أو هامشية أو صغيرة، بعضها سيكون أشد عنفا، وأكثر انغلاقا مما كان عليه تنظيم الجهاد أو الجماعة الإسلامية.

وربما لم تعرف حركات احتجاج سياسي ـ اجتماعي أشكالا من التوالد والانشطار مثلما عرفت "الإسلامية" منها، ليس في العصر الحديث فحسب، بل طيلة التاريخ الإسلامي تقريبا. فالاختلاف حول تأويل النص القرآني من جهة، وتفاوت المصالح من جهة ثانية، قادا إلى انبعاث موجات متلاحقة من فرق الرفض والخروج على السلطة، وأحيانا الغبن من المجتمع. وكان لهذه الحركات قدرة على التشرنق ومغالبة ظروف قاهرة فرضتها سلطة مستبدة عن طريق التحايل أو "التقية" تارة، والصبر الطويل تارة ثانية، أو النزال "المسلح" إذا دعت الضرورة. ولم تتخل الحركات الإسلامية عن هذه الصفات حتى وصلنا إلى العقود الأخيرة. فمنذ قيام جماعة "الإخوان المسلمين" عام ١٩٢٨ وهناك جماعات تنشق عليها إثر اختلاف حول النهج، وجماعات تتولد منها أو تخرج من تحت عباءتها، وأخرى توازيها وتحاول أن تضارعها مكانة.

وبعض هذه الجماعات –ونتحدث هنا عن الحالة المصرية– يمتلك قدرة تنظيمية عالية ويضم تحت لوائه عشرات الآلاف من الأشخاص

الذيـن ينتمـون إلى مختلـف الشرائح الطبقيـة والمهنيـة والمستويـات التعليمية، وينتشرون على رقعة جغرافية واسعة. والبعض الآخر منها لا يعـدو كونه جماعـات صغيرة هامشية، تظهر بفعـل الانشقاقات، أو عقـب "هزيمـة" الجماعات الكبـيرة نسبيا في المواجهة مـع السلطة أو فشلها في تحقيق أهدافهـا، بعد محاولات كثيرة وتجارب مريرة، سواء كانت عبر محاولات سياسية سلمية نزولا على المشروعيات السياسية والقانونية من خلال صناديق الانتخابات، أو من خلال العنف المسلح، الذي شهدت منه مصر موجة عاتية بدأت أواخر الثمانينيات من القرن المنصرم وانتهت عام ١٩٩٧ بحادث الأقصر الإرهابي المروع.

ومـا شهدته القاهرة في عام ٢٠٠٢، حيث المصادقة على الأحكام التـي صدرت في قضيـة "تنظيم الوعد" ونظر محكمة أمن الدولة العليا في قضية تنظيم "حزب التحرير"، يشير إلى أن مرحلة ظهور التنظيمات الإسلامية الراديكالية الهامشية قد بدأت في مصر، عقب حسم الصراع مـع التنظيمات الرئيسيـة. فالجماعة الإسلامية، أطلقـت مبادرة وقف العنـف وأعادت النظـر في طروحاتهـا الأيديولوجية التـي تسببت في صراعهـا مع الدولة طيلة العقدين المنصرمين، وتنظيم الجهاد تشتتت قدراتـه إثـر وقوعه تحت طائلة الحملـة التي تشنهـا الولايات المتحدة حاليـا ضـد "الإرهاب"، بعـد تحالف قائـده أيمن الظواهـري مع قائد تنظيـم القاعدة أسامة بن لادن تحت لواء ما تسمى "الجبهة الإسلامية العالميـة لقتال اليهود والصليبيـين"، إثر انحياز الأول، بعد طول تردد إلى منازلة "العدو البعيد"، الذي يعني هنـا الولايات المتحدة وإسرائيل علـى وجـه الخصوص، جنبا إلى جنـب مع قتال "العـدو القريب" وهو النظام الحاكم في مصر.

وهـذا لا يعنـي أن التنظيمـات الهامشيـة لم تظهـر إلا بعـد تغيـير وجهة الجماعة الإسلامية وانقضـاء الفاعلية الداخلية لتنظيم الجهاد،

فالخلافات التنظيمية والفقهية طالما قادت على مدار السنوات العشرين الماضية إلى انشقاقات داخل الحركة الإسلامية المصرية بما أوجد تنظيمات صغيرة، محدودة الانتشار الجغرافي ضعيفة الإمكانيات حديثة النشأة لا تملك رصيدا كبيرا من الإطار الفقهي النظري الذي يبرر وجودها ويحدد علاقاتها بالمجتمع والدولة والجماعات الإسلامية الأخرى. ومن ثم اختفى أغلب هذه التنظيمات بعد مواجهة أمنية حاسمة أو القبض على قادتها.

وعلى سبيل المثال لا الحصر نذكر هنا من هذه الجماعات الهامشية تنظيم "السمني" و"الأهرام" و"جهاد الساحل"و"الواثقون من النصر" و"الغرباء" و"تنظيم أحمد يوسف" و "الفرماويون" و"الناجون من النار" و"الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر" و"التكفير الجديد" و"أبناء الصعيد" و"النذير" و"التوحيد"، و"الشوقيون"، و"جماعة الفتح" و"الخلافة" و"جنود الرحمن" و"العصبة الهاشمية" و"مجموعة التسعين"، و"القصاص العادل"، و"القرآنيون" و"الجهاد الصحيح"، و"السماويون"، و"القطبيون".

أسباب قيام التنظيمات الهامشية

يمهد الوضع الذي آلت إليه الحركة الإسلامية الراديكالية في مصر حاليا لظهور تنظيمات صغيرة، لا يروق لها ما أقدمت عليه "الجماعة الإسلامية" وما انتهى إليه تنظيم الجهاد، وفي الوقت ذاته لا ترضى بالنهج السلمي أو "الدعوي" الذي اقتنعت به جماعة "الإخوان المسلمين" ولا يكفيها التوجه الديني الصرف الذي يصبغ عمل جماعة "التبليغ والدعوة" وبعض الجماعات السلفية، ولا تقبل الانكفائية التي تعيشها الطرق الصوفية. ومما يزيد من احتمالات تحقق هذا اشتداد القبضة الأمنية المحلية ووجود تعاون أمني أممي في إطار ما ترتب على

حدث الحادي عشر من سبتمبر ضد الولايات المتحدة الأمريكية، بما لا يسمح بوجود تنظيمات كبيرة، تنتشر جغرافيا لتشمل القطر المصري بأكمله تقريبا، أو جزءا كبيرا منه، مثلما هي الحالة بالنسبة للجماعة الإسلامية، التي تنشط أكثر في صعيد مصر، وتنظيم الجهاد، الذي تركز وجوده في محافظات الوجه البحري. فالتنظيمات والجماعات الكبيرة يسهل تعقبها، خاصة إذا لم تأخذ الشكل "العنقودي" على غرار تنظيم الجهاد، أو آثرت أن يظل جزء من نشاطها طافيا فوق السطح أو علنيا، كما تفعل الجماعة الإسلامية. أما التنظيمات الصغيرة، التي تتكون حول قيادة صغيرة في منطقة محدودة وترسم أهدافا بسيطة لوجودها، فيصعب على رجال الأمن نسبيا اكتشافها، خاصة إذا برعت هذه التنظيمات في أدائها السري وامتلكت قدرة على المراوغة وتضليل أجهزة الأمن وبناء حالة من التوافق الظاهري مع المحيط الاجتماعي الضيق، لا يؤدي إلى استعداء الناس.

كما أن الهزة الكبيرة التي أحدثها تراجع "الجماعة الإسلامية" عن أفكارها، وهو ما عبرت عنه الكتيبات الأربعة التي أصدرها القادة التاريخيون للجماعة تحت مسمى "سلسلة تصحيح المفاهيم"، أوجدت حالة من السيولة في صفوف الشباب النازعين إلى الانتماء إلى الحركة الإسلامية الراديكالية، والذين كان بوسعهم في الماضي أن ينخرطوا في صفوف الجماعة الإسلامية أو الجهاد دون مواربة مستندين إلى ما حققته الجماعتان من تواجد اجتماعي وما يحكم نشاطهما من إطار فكري أو فقهي وما لهما من أهداف شاملة ومقاصد بعيدة المدى وما لديهما من قدرة على تجنيد الأتباع. أما في هذه الآونة فإن هاتين الجماعتين لم تعودا تمثلان مركزي استقطاب قويين لهؤلاء الشباب، ومن ثم فإنهم سيبحثون عن تنظيمات صغيرة، تستوعب طاقتهم "الجهادية"، خاصة في ظل اعتقادهم أن الأمة الإسلامية تواجه

مخاطر شديدة تتطلب "عسكرة الجهود" لصد الاعتداءات المتكررة. علاوة على ذلك فإن تراجع الجماعة الإسلامية، إلى جانب غضب بعض رموز وأشخاص في تنظيم الجهاد من الخطوة التي أقدم عليها الظواهري بالانضمام إلى "الجبهة الإسلامية العالمية لقتال اليهود والصليبيين" لأنها وضعت التنظيم في فوهة المدفع الأمريكي، قد يقود إلى انشقاقات داخل صفوف الجماعتين، من المتوقع أن تحدث في سرية تامة، بما يقي المنشقين من الملاحقة الأمنية اليقظة. ومن الممكن أن تنتهي هذه الانشقاقات إلى "جيوب" صغيرة داخل الحركة الإسلامية الراديكالية. ولا يجب هنا أن نغفل إمكانية أن يحاول قادة التنظيمات الهامشية السابقة عقب خروجهم من السجن إعادة إنتاج مثل هذه التنظيمات مع الأخذ في الاعتبار ما استجد من ظروف، مستغلين حالة السيولة الراهنة في الحركة الإسلامية، التي تسمح للبعض بأن يقدم نفسه في ثوب "القائد الحركي" بعد تراجع أدوار ومكانة القادة التقليديين للحركة.

ويبرز عامل آخر قد يرشح تنامي ظاهرة التنظيمات الإسلامية الراديكالية الهامشية يرتبط بمسألة التمويل. ففيما سبق كان يمكن لـ"الجماعة الإسلامية" و"الجهاد" أن يتلقيا دعما ماليا ملموسا من الخارج، سواء من قبل أفراد تابعين لهما أو متعاطفين معهما أو جماعات نظيرة أو مؤسسات تمارس نشاطها تحت مسمى أعمال خيرية أو سلوك ذي طابع تراحمي أو حتى دول كانت تريد النيل من النظام المصري أو تمهيد الأرض المصرية لأممية إسلامية، حسبما كانت تريد إيران عقب ثورة ١٩٧٩ والسودان طيلة عقد التسعينيات. وهناك اتهامات عديدة للحكومة المصرية وجهتها لأطراف بعينها في هذا المضمار. أما في الوقت الراهن، ومع الجهد المحموم الذي تقوم به الولايات المتحدة في تضييق الخناق على روافد تمويل الجماعات الراديكالية الإسلامية،

فمن الصعب على أي جماعة أن تتلقى دعما خارجيا، يساعدها على تحقيق أهدافها ومنها الانتشار الجغرافي وتقوية الشوكة في مواجهة الدولة وتدبير عمليات ضد السلطة والمجتمع، ومن ثم لم يعد أمام الأفراد من "الراديكاليين الإسلاميين" سوى الالتفاف حول قيادات محلية، من الأفضل ألا تكون معروفة لدى الأجهزة الأمنية، لتكوين تنظيمات صغيرة، تعمل تحت الأرض.

وهناك عامل هيكلي يرتبط بموقف السلطة من الجماعات والتنظيمات الإسلامية برمتها. فالدولة متمسكة بموقفها الرافض لمنح أي شرعية لهذه الجماعات. وحتى حين حاول بعضها أن يعدل مساره، ويلقي نفسه وسط الممارسة السياسية المشروعة متمثلة في التجربة الحزبية بعد رفض هذا الأسلوب لذرائع فقهية وعملية ثبت بطلانها، لم يلق قبولا من الدولة. فقد تم رفض الترخيص لأحزاب "الوسط" و"الشريعة" و"الإصلاح"، فانتهى الأول إلى جمعية ثقافية، وجمد الثاني إجراءات إشهاره، في حين يعيش الثالث مرحلة الرفض التام ولم يتجاوز يأسه بعد. ويتزامن هذا مع ملاحقة مستمرة للعديد من رموز جماعة "الإخوان المسلمين"، وتضييق المجال أمام عمل الجماعات الأخرى، الدعوية والخيرية. وهذا المناخ قد يغذي اتجاه الحركيين الإسلاميين إلى تكوين تنظيمات صغيرة، في ظل فشل المسارات التي تنتهجها التنظيمات والجماعات الرئيسية.

مسارات صغار الراديكاليين الإسلاميين

تشير قضيتا "تنظيم الوعد" و"حزب التحرير الإسلامي" إلى أن هذه الهوامش ستأخذ مسارين، الأول هو تكوين جماعات نووية تشكل أجزاء من تنظيم، لا تزيد على بضعة أفراد، يقودهم شخص من بينهم، يمثل همزة الوصل مع قائد التنظيم، أو "أميره" حسب اللفظ المتبع لدى

الحركـة الإسلامية الراديكالية. فقد أظهرت التحقيقات أن تنظيم الوعد مكـون مـن ثلاث جماعات صغيرة جـدا، يبدو أنها كانـت تـأخذ الشكل العنقـودي، الـذي اتبعه تنظيم الجهاد طيلة تاريخـه. أما المسار الثاني فهـو أن هـذه الهوامش تمثل محيطا لتنظيـم إسلامي راديـكالي أممي مركـزه خـارج مصر. فقضية حـزب التحرير، أظهرت أنـه قد تم تجنيد مصريـين في ألمانيـا ولبنـان، وهـي مسألة تقلب الكثير مـن مسارات الحركـة الإسلاميـة المعاصـرة، إذ شكلـت أغلب الجماعـات المصرية، بـدءا من "الإخوان المسلمين"، مركزا تتبعه أو تتأثر بـه هوامش حركية في بـلاد عربيـة وإسلامية شتـى، لم تلبث أن اشتـد عودها في بلادها، وحققـت إنجـازات سواء على مستوى التواجـد الاجتماعي أو الاعتراف الرسمـي ومن ثم الإنجـاز السياسي، أبعد كثيرا ممـا حققته الجماعات "الإسلاميـة" المصرية.

ولا يخـرج مستقبـل هـذه الهوامش الحركيـة عن عـدة احتمالات، فبعضهـا قد يموت تحت وطأة القبضة الأمنية التي لا تسمح لأحد بأن يمارس نشاطا محظورا بحكم القانون من جهة، وتـأخر تحقق الأهداف وظهـور نزاعـات داخليـة بـين أعضائهـا حـول التكتيـكات والأفكار، مـن جهة ثـانيـة. وبعضها قد يتحلـى بـالصبر انتظـارا للحظة التمكن، فيضفي على نشاطه طابعا صارما من السرية ويؤجل أي مواجهة مع المجتمع أو الدولة، فـإذا خرج عن صمته ودخل في مواجهة فـإن نصيبه لن يكون أبـدا أحسن حـالا من الجماعات والتنظيمات الراديكالية التي سبقته على هذا الدرب. والبعض الثالث سيسقط سريعا في أيدي رجال الأمن، ومن ثم ينقضي وجوده تقريبا بدخول أعضائه أو أهم الأشخاص الضالعين في تكوينـه إلى السجن، بينما ستحاول فئة رابعة أن تنسج، علـى مهـل وبحذر شديـد، شبكة من العلاقـات من تنظيمـات إسلامية راديكالية خارجية، خاصة في ظل وجود ما يعرف بظاهرة "إسلاميي

الخارج"، والتي شكلت في السنوات الأخيرة تحديا كبيرا للنظام السياسي المصري. وفي المقابل قد تحاول فئات أخرى أن تستقطب بعض العناصر التابعة للتنظيمات الكبرى، مثل الجماعة الإسلامية والجهاد، مستغلة الظروف التي تمر بها هاتان الجماعتان، بحثا عن تمدد اجتماعي وانتشار جغرافي.

هوامش لا فلول: قطع الطريق على التنظيمات الهامشية

في سبيل إغلاق الباب أمام قيام تنظيمات إسلامية راديكالية هامشية، يمكن أن تلجأ إلى العنف وتدخل البلاد مرة أخرى إلى هذا النفق المظلم، يجب أن يكون لدى السلطات المصرية اقتناع تام بأن الأسلوب الأمني في مواجهة الحركة الإسلامية لن ينجح في وقف خطرها إذا مضت في طريق العنف، فهناك استحقاقات سياسية مرتبطة باستيعاب "الإسلاميين" داخل التعددية السياسية، وأخرى اقتصادية- اجتماعية تتعلق بعدالة التوزيع ومحاربة الفساد والقيم السلبية التي تستعدي من ينضوون تحت لواء الحركة الإسلامية، وهناك استحقاقات بعيدة المدى تتمثل في وجود نظام تعليمي وثقافي يعلي من شأن التفكير العلمي والعقلانية دون الإجحاف بما يفرضه الدين من التزامات عقدية وأخلاقية، أي تعميق فهم الدين بالتركيز على وسطيته واعتداله.

أما التعامل مع هذه التنظيمات على أنها مجرد فلول لحركة مهزومة فهو الخطأ بعينه، لأنه سيجعل الخيار الأمني فقط هو المطروح، بما قد يرشح مصر لحقبة أخرى من أعمال العنف والإرهاب. ويكمن وجه الخطأ هنا في أن الحركة الإسلامية، وكما أثبتت التجارب التاريخية، قادرة على الاستمرارية رغم قمعها ماديا ومعنويا، حتى وإن كان هذا في إطار حالة من الكمون، أو تغيير بعض التكتيكات العملية، من

أجل تفادي الصدام مع السلطة. فهي في هذه الناحية لا تفتقد أحيانا السمة "التحايلية" التي تضع بصماتها على العديد من أوجه السلوك الجماعي والفردي في مصر، وتزيد على ذلك بتجهيز المبررات الشرعية نهلا من فضاء مفتوح يتيحه النص القرآني والسنة النبوية.

وهناك مسألة لا يجب أن تسقط من الحسبان في هذا المضمار وهو امتلاك الحركات الإسلامية أيا كان حجمها في البداية قدرة كبيرة على تجنيد الأنصار وتعبئتهم حول طروحاتها وتوجهاتها. ويمكن هنا أن نضرب مثالا بـ"الجماعة الإسلامية" التي تعد أكبر الجماعات الراديكالية عددا وعدة، فهي لم تكن في البداية سوى انشقاق عن "الإخوان المسلمين"، تم على يد مجموعة من شباب الصعيد، لكنهم سعوا إلى تطوير أنفسهم إلى شكل تنظيمي أكثر فعالية، وأخذوا يوسعون من نشاطهم ليتجاوز حدود الجامعة. ورغم أن نظام الرئيس الراحل أنور السادات، ولأسباب تتعلق باستخدامه التيار الإسلامي لضرب اليسار، ساعد هذه الجماعة كثيرا، ماديا ومعنويا، فإنها لم تلبث، حين اشتد ساعدها، أن تمردت على النظام، ووصمته بالكفر، وتحالفت مع "الجهاد" في عملية اغتيال السادات نفسه في السادس من أكتوبر عام ١٩٨١.

وإذا كانت هذه الجماعة قد اضطرت إلى الدخول في طور من الكمون إثر التداعيات الأمنية والسياسية التي ترتبت على حادث اغتيال السادات، فإنها لم تلبث أن عاودت نشاطها بشكل ملحوظ بعد أقل من ثلاث سنوات على هذا الحادث، مستغلة مسألتين أساسيتين، الأولى تتعلق بالحملة الصحفية الكبيرة التي قامت بها صحف المعارضة ضد التعذيب الذي تعرض له المعتقلون في قضية الاغتيال المذكور. أما الثانية فترتبط بإعلان رئيس مجلس الشعب أنه قد انعقد اجتماع ضم ممثلي الأحزاب داخل البرلمان لبحث الخطوات العملية الرامية إلى

تطبيق الشريعة الإسلاميــة. فبعد هـاتين الواقعتين عـادت الجمـاعة إلى تنظيـم المؤتمرات وتوزيـع المنشـورات، التي تـهاجـم الحكومـة، وتنتقد سياستها الداخلية والخـارجية على حد سواء.

وتفيـد الخــبرة المستقاة من بدايــات الجمـاعــة الإسلامية كذلك في تحليـل مـا يتعلـق بـالتنظيمـات الـهامشية مـن زاوية إمكـانيــة أن تقوم بعضــ هذه التنظيمـات، بتطوير أدائهــا وتوسيـع علاقـاتها، بمـا يساهـم في إكسابهــا نفوذا متنـاميــا. فـالجمـاعة كـان يغلــب عليها، وحتى عـام ١٩٧٥ طـابعـا سلفيـا، يركز أساسا على تغيير أنمـاط السلوك الاجتمـاعي، كـالدعوة إلى حجاب النساء والفصل بين الجنسين. لكنها لم تلبث أن بدأت تطرح نفسها سياسيا بشكل متنـام، متأثرة بتجارب الإخوان المسلمين والقطبيـين وتنظيم "جماعة المسلمين"، المعروف أمنيا بـاسم "التكفير والهجـرة"، ثم انتهـى الأمر بها، وتحديـدا منذ مطلع عــام ١٩٧٩، إلى الدخول في مواجهة صريحة مع نظام الرئيس السادات، مدفوعة بعدة عوامـل مثل، تقـاعس السلطــة السيـاسية في تطبيق الشريعة الإسلامية، كمـا وعدت أو أعلنت، واتخـاذ قرار بتسوية منفردة وجزئية مع إسرائيل مــن خلال توقيع اتفـاقيــة كـامب ديفيد، إلى جانب مــا أسمته الجمـاعة "التغلغـل الثقـافي والإعلامــي الغربي في أجهزة الاتصـال بمـا يتحدى المشاعـر الإسلامية"، ووقوف السادات إلى جانــب شاه إيران المخلوع محمـد رضــا بهلـوي ضـد الثــورة الإيرانية، التــي مثلت مصــدر إلـهام للحــركات الإسلاميــة، ليس في مصر وحدها، بـل في العـالم الإسلامي برمته.

"تنظيم السمني": نموذج جماعة إسلامية راديكالية صغيرة

تنطبق على تنظيم "السمني"، الذي تمكنت سلطات الأمن من القبض علي أعضائه عام ١٩٨٦ جميع السمات السابق ذكرها حول الجماعات الهامشيـة الصغيرة داخل الحركـة الإسلامية الراديكاليـة. الأمر الذي يمكن ذكره على النحو التالي:

أ- نسـب التنظيـم إلى صاحبـه، أحمـد علي سمن، الـذي كان يعمل مهندس ميكانيـكا في شركة مصـر للهندسة، والـذي تم اعتقاله على ذمـة "قضية الجهاد الكـبرى" عـام ١٩٨١. وقد أسس التنظيم وعمره لا يتجاوز أربعة وثلاثين عاما، بعد الإفراج عنه.

ب- لم يـزد عـدد أعضـاء التنظيـم على ثلاثة وثلاثـين فردا، حسب جهـات الأمن وعلى سبعـة وسبعين شخصا طبقا لما ذكره سمن نفسه. وفي مقدمتهـم أشخاص ينتمـون إلى مهـن وحرف مختلفـة، فأربعة منهـم كانـوا ضباطا بالقوات المسلحة، وأحدهـم موظف بشركة مصر لأعمـال الأسمنت المسلح. وهنـاك أيضا بقال وسروجي سيارات وعدد من طلاب الجامعات.

ج- محدوديـة أو ضيـق مساحـة التواجد الجغـرافي للتنظيم، حيث تركـز أساسا في حي الزيتون بالقاهـرة، وكان أميره يلتقي أتباعه في مسجد العزيز بالله في الحي ذاته.

د- ضعـف الإمكانات المادية للتنظيم، حيث اعتمد في تمويله على الهبات وتبرعات أعضائه، خاصة من التحق منهم للعمل بالخارج، إلى جانـب ما اعتبروه غنائم من أمـوال الحكومة وسرقة محلات الصاغة، كمـا أنهم كانـوا يفكرون في مهاجمـة أوكار المخـدرات لسرقة أموال المتاجرين بها.

هـ- غياب إطـار فكري شامـل للتنظيـم، حيث اقتصـر الأمر على مجموعة من الشعارات والأهداف، مثل الحض على كراهية نظام الحكم

وازدرائه، والتحريض على مقاومة السلطات العامة، وتحريم الالتحاق بصفوف القوات المسلحة والعمل في البنوك وجمع الضرائب، وتكفير رجال القضاء بدعوى أنهم يطبقون قوانين "وضعية"، وتحريم الصلاة خلف أي إمام لا يطلق لحيته، وتحريم تعاطي الدواء إذا كان يحتوي على نسبة من الكحول. وقد تم العثور على أوراق حررها أعضاء التنظيم حين تم القبض عليهم تدعو إلى قتال الحكام "وإسقاط مملكة الأرض لإقامة مملكة السماء". وقد لجأ التنظيم، بناء على أوامر السمني، إلى كتاب "الفريضة الغائبة" لمحمد عبد السلام فرج الذي يعد الوثيقة الأساسية لتنظيم "الجهاد"، لدراسته والاستفادة منه فكريا وحركيا، ولم يضع التنظيم "مرجعية فكرية" خاصة به.

و- ضعف التخطيط وهزال البنية التنظيمية. فقد اعتمد التنظيم على ما أسماها "المناوشات السياسية" ضد النظام الحاكم، واستغلال الاضطرابات الجارية في شن حرب استنزاف شاملة ضد النظام، واللجوء إلى إحداث فتنة طائفية من شأنها أن تقود إلى اضطراب اجتماعي، يصب في مصلحة التنظيم. وقد انطلق السمني من تصور وهمي مفاده أن مصر مهيأة لحركة انقلاب عسكري، تعقب اغتيالات فردية وجماعية للعديد من الشخصيات المهمة في الحكومة، وأعمالا ضد منشآت حيوية في البلاد. ولأجل هذا قسم السمني تنظيمه إلى رافدين أساسيين الأول مدني، يعد العدة للاستيلاء على مبنى الإذاعة والتليفزيون فور وقوع الانقلاب المزعوم إلى جانب ممارسة "الدعوة" لإسقاط النظام، والثاني عسكري يهدف إلى التغلغل داخل القوات المسلحة لمد أعضاء التنظيم بالسلاح والذخيرة اللازمة لعمليات الاغتيال والانقلاب، علاوة على تدريب بعض أفراد التنظيم على استخدام الأسلحة النارية والمفرقعات. وقد ضبطت قوات الأمن بالفعل في مسكن أحد الضباط الذين انضووا تحت لواء التنظيم نماذج غير

مسـودة لصـرف وارتجاع أسلحــة نـاريـة وذخـائر وعليهـا ختم وحدتـه العسكرية.

ز- غيـاب الاستقلالية، حيث اعتمـد التنظيم على بعض الجماعات الراديكاليـة الأخرى، فكـان السمنـي، وعن طريق شقيق أحد المسجونين ضمـن تنظيـم الجهاد، علـى صلة بهـذا التنظيم. وقد عبر عـن اقتنـاعه بضـرورة هـذه الصلة حـين طالب في أحـد لقـاءاته مـع أتبـاعه، والتي تمكنـت أجهزة الأمن من تسجيلها، بتلاقي واتحـاد مختلف "الجماعات الإسلامية" لشن "حرب" مشتركة وسريعة ضد النظام.

ح- اختفـاء التنظيم بمجرد القبض على أميره ورموزه الأساسيين، حيث لم يثر أحد، سواء على مستوى الأجهزة الإعلامية أو الأمنية، شيئا عن تنظيم السمنـي، منذ أن سقط في يد قوات الأمن.

ورغم أن السمنـي نصـح أتبـاعه، غير مرة، بضرورة دراسة الأخطاء التـي وقعت فيهـا بعض فصائل الحركـة الإسلاميـة الراديكالية، مثل "جماعـة المسلمـين" و"شباب محمد"، و"الجهـاد، فإنه لم يتمكن من الابتعـاد عن هذه الأخطاء، لتموت جماعته تماما، وتستقر في الهامش الباهت من الحركة الإسلامية الراديكالية المصرية.

ويتوهم البعض أنه من الممكن التخلص من كل مشكلات المتطرف مـن الجماعـات والتنظيمات السياسيـة ذات الإسنـاد الإسلامي بطرح "الصوفيـة" بديـلا للراديكاليـة الإسلامية في مصـر، منطلقا من أن التصـوف ينطـوي على قيـم ذات طابـع ديمقراطـي، مؤسسـا تصوره النظـري على تجربة عمليـة راسخة، خاضتها الأحـزاب الإسلامية في تركيـا. لكـن في حقيقة الأمر ثمة فارق كبير بـين طرق صوفية تواكب الحداثة وتنخرط في العمل العام حتى تتمكن من دفع رموزها إلى قمة الهـرم السياسـي مثل ما عليه الحـال في تركيـا، وطرق صوفية تماهت في الفلكلـور وبـاتـت ظاهرة احتفالية بعـد أن التصقت بثوب التقليدية

وتكلست عن إنتاج أي ممارسات سياسية إيجابية إلا ما تستفيد منه السلطة في تكريس شرعيتها مثل ما هو الوضع في مصر، التي إن كان يمكن على استحياء تصنيف طرقها الصوفية بأنها أحد روافد المجتمع المدني اعتمادا على النشاط الخيري لبعضها، فإن من الصعوبة بمكان الطموح إلى تثويرها أو إنهاء مسألة انسحابها الواضح نسبيا من الحياة السياسية، أو على الأقل تنقيتها من بعض مظاهر الخرافة والدجل التي سقطت فيها.

فالصوفية المصرية إن كانت قد أفرزت في عصور غابرة، ولمرات قليلة، شيوخا ناطحوا السلاطين باستنادهم إلى التفاف جماهيري منقطع النظير ينساق حول أعمال باراسيكولوجية وأسطورية ومنافع مادية فإنها تحولت في الوقت المعاصر إلى مجرد خادم للحكام، وهي مسألة لا تخطئها عين من يتابع الاحتفالات الصوفية ولا يهملها عقل من يفكر في خطاب المتصوفة حيال السلطة من جهة، والحبل السري الذي يربط تنظيمهم بشقيه الإداري والروحي بجهاز الدولة الأمني والديني من جهة ثانية. أما في تركيا، فبدءا من نجم الدين أربكان زعيم حزب الرفاه وأحد رموز الطريقة النقشبندية وصولا إلى أحد مريديه وهو الطيب رجب أردوغان زعيم حزب العدالة والتنمية، تغالب الطرق الصوفية تقليديتها وتستغل الفضاء الواسع الذي يتيحه الفكر الصوفي من تسامح واعتراف بالآخر في وضع أطر ووسائط سياسية تجعلها متناغمة مع الحياة الديمقراطية التي تعتمد على التعددية، وهو أمر يعطيها تفرداً عن الكثير من الجماعات التي ترفع الإسلام شعارا سياسيا لها وترفض الحياة الحزبية ولا تقبل بما توجبه السياسة من مرونة وعقلانية في الداخل والخارج.

لقد كانت هناك توقعات بتراجع دور الطرق الصوفية المصرية أو اندثارها في المستقبل بفعل موجات التحديث وترعرع الأشكال

الأخـرى لجمعنة الحالــة الدينية ســواء المسيســة أو الدعوية والخيرية لكــن هــذه الطرق ســارت في اتجاه مخالــف للرسم البيــاني الذي خطه مــن توقعوا تدهــور حالتها واستطاعت أن تضم بــين مريديها عناصر تنتمــي إلى أكــثر الفئات الاجتماعيــة والمهنية تحديثــا، لكنها لا تزال عاجــزة طيلــة تاريخها عن إنتــاج مسلــك مشابه لذلك الــذي سار فيه المتصوفــة الأتــراك أو حتــى نظراؤهم في آسيــا الوسطــى وأندونيسيا الذيــن لعبوا دورا سياسيا بارزا تمثــل في مقاومتهم للاستعمار شبيها بما مارسته المهدية في السودان والسنوسية في ليبيا. ويبقى النموذج اليتيــم للصوفيــة المصريــة في هذا المضمــار هو "الطريقــة العزمية" التــي شاركت في الحركة الوطنيــة ضد الاستعمار البريطاني وفي حرب فلسطين ١٩٤٨.

هوامش

١- د. مصطفى كامل السيد، "الليبرالية الجديدة ومفهوم العدالة"، في: د. نازلي معوض أحمد، (محرر)، مرجع سابق، ص ص ١٠٥- ١٠٦.

٢- صادق جلال العظم، "الإسلام والعلمانية"، مجلة "النهج"، صيف ١٩٩٥، ص ١٢٣.

٣- د. عمرو الشوبكي، "هل يمكن بناء تيار إسلامي ديمقراطي؟"، مجلة "الديمقراطية"، السنة الثالثة، العدد (١٢)، أكتوبر ٢٠٠٣، ص ١١١.

٤- العظم، مرجع سابق، ص ١٢٨.

٥ الشوبكي، مرجع سابق، ص ١١٧.

٦- د. محمد عمارة، "الإسلام والسياسة"، مجلة "منبر الحوار"، السنة السابعة، العدد (٢٦)، خريف ١٩٩٢، ص٦٩.

٧- استخدم هذا المصطلح نبيل عبد الفتاح، انظر:

- نبيل عبد الفتاح، "سياسات الأديان: الصراعات وضرورات الإصلاح"، (القاهرة: ميريت للنشر والمعلومات)، الطبعة الأولى، ٢٠٠٣.

٨- حول موقع الطرق الصوفية من الممارسة السياسية انظر:

- عمار علي حسن "الصوفية والسياسة في مصر"، (القاهرة: مركز المحروسة للبحوث والتدريب والنشر)، الطبعة الأولى، ١٩٩٧.

٩- مبادرة الإخوان للإصلاح، مصدر سابق.

١٠- لمزيد من التفاصيل انظر:

- صادق عبد الله، "الشورى ودور الأمة في الحكم"، مجلة "المنطلق"، العدد (٦٥)، إبريل ١٩٩٠، ص ص ١٣٥ - ١٤٦.

١١- د. حيدر إبراهيم علي، مرجع سابق، ص ١٤٦.

١٢- د. السيد عمر، "نواة الشورى والديمقراطية: رؤية مفاهيمية"، مجلة "المسلم المعاصر"، السنة الثالثة والعشرون، العدد (٩١)، فبراير - إبريل ١٩٩٩، ص ١٤٦.

١٣- صادق عبد الله، مرجع سابق، ص ١٤٦.

١٤- د. حيدر إبراهيم علي، مرجع سابق، ص ص ٢٠١ - ٢١٠.

١٥- لمزيد من التفاصيل حول هذه المسألة انظر:

- د. محمد عمارة، "الإسلام وحقوق الإنسان"، (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب)، سلسلة "عالم المعرفة"، العدد رقم (٨٩).

١٦- عمار علي حسن "اختزال الجهاد في بعده الديني قد يضر بمصالحنا الآنية" جريدة" الحياة" التي تصدر في لندن باللغة العربية، ٢٢/ ٤/٢٠٠٣.

١٧- حمدي عبد الرحمن عبد العظيم وآخرون، "تسليط الأضواء على ما وقع في الجهاد من أخطاء"، (القاهرة- مكتبة التراث الإسلامي)، سلسلة "تصحيح المفاهيم"، الطبعة الأولى، يناير ٢٠٠٢، ص ٣ـ ٤.

١٨- كمال السيد حبيب، "تحولات الحركة الإسلامية ومستقبلها"مجلة "المنار الجديد"، السنة السادسة، العدد (٢٣) يوليو ٢٠٠٣، ص ١٣.

١٩- حملت هذه الكتيبات عناوين "مبادرة إنهاء العنف .. رؤية شرعية ونظرة واقعية"، "حرمة الغلو في الدين وتكفير المسلمين"، "تسليط الأضواء على ما وقع في الجهاد من أخطاء"، "النصح والتبيين في تصحيح مفاهيم المحتسبين"، وألف هذه الكتيبات وراجعها قادة "الجماعة الإسلامية" في المعتقل، وهم كرم محمد زهدي، ناجح إبراهيم عبد الله، حمدي عبد الرحمن عبد العظيم، علي محمد الشريف، فؤاد الدواليبي، عاصم عبد الماجد، محمد عصام دربالة، وأسامة إبراهيم حافظ، وصدرت عن (القاهرة: مكتبة التراث الإسلامي)، عام ٢٠٠٢.

٢٠- نشرت شبكة "إيلاف" التقرير يوم السبت ٢٥/٤/٢٠٠٤. انظر:
www.elaph.com

الفصل الرابع

إصلاح الأزهر
الخط البياني للتنوير ومتعرجات السياسة

ولـد الأزهر من رحـم السياسة مرتديا ثوب الدين، حـين أريد له أن يجـذر التشيع في العقلية والنفسية المصريـة ويزيح الانحياز للمذهب السني، فبدا بذلك مؤسسة ذات طابع "أيديولوجي" أكثر من كونها ذات سمـت ديني. وعلى الرغم من مرور أكـثر من عشرة قرون على ميلاده، فإنـه لا يـزال يجاهد ليبقى في قلب الظواهـر المرتبطة بالسلطة سلبيا وإيجابيـا، متحديـا، سـواء في مواقف بعضـ رموزه أو بعض إنتاجه الفقهـي والمعـرفي، كل أولئـك الذيـن يريـدون فصـل "السياسي" عن "الدينـي"، ومطوقـا مجـالات تمتد مـن الأمور المحليـة البحتة حتى العلاقات الدولية.

واليـوم تجلـب السياسة علـى الأزهر مشـكلات حادة، بعـد فتاوى لم تـرق لأكـبر قـوة اقتصاديـة وعسكريـة في عـالمنـا المعاصر وهي الولايـات المتحـدة الأمريكية، حول احتـلال العـراق، ومساندة حركة المقاومـة الفلسطينيـة، سبقتهـا وتوازيها وتلاحقهـا، مطالب أفرزتها تداعيـات حـدث ١١ سبتمـبر، تتمثـل في المطالبة بـ"تعديـل المناهـج الدينية"، وهـي مسألة يرى القائمون على الأزهر أنها تعد على سيادة هـذه المؤسسة العريقة، التي باتت "جامعا وجامعة". لكن هذا التصلب تهـزه ضغوط هنا وهنـاك، يساندها اقتناع البعض مـن داخل الأزهر

نفســه، بحيث يبدو مــن المتوقـع أن يلــين مـع الأيـام وتــوالي الضغوط، ليجد الأزهريون أنفسهم في نهاية المطاف بحاجة حقيقية إلى الخروج مــن حواشي بعض الكتب الصفــراء، والدخول في متن الحياة العصرية استجابة لـ"فقه الواقع"، الذي تعطل طويلا في حياة المسلمين، خاصة أتبـاع "المذهب السني".

هنـا يبقى أمام الأزهر خياران، لا ثالث لهما على الأرجح، شأنه في ذلك شأن المؤسسات الأخـرى، السياسية منها والاجتماعية والثقافية والتعليمية، في مصر، أو في العديد من البلدان الإسلامية الأخرى:

١ – التطويــر مــن الداخـل: ولا يعنــي الاقتصــار علــى مــا ينتجــه الأزهريــون من معرفة دينية وعلمية فقط، بـل يمتد إلى حصيلة الجدل الدائر بينهم وبين المسلمين في شتى أرجاء المعمورة، باعتبار الأزهر، مؤسسة دينية عالمية تتعدى حدود مصر وتقدم نفسها ويراها الآخرون على أنها تمثل مرجعية لأتبـاع المذهب السني في العالم أجمع.

٢ – التطويــر مــن الخــارج: ويعنــي هنا إجبــار الأزهر علــى تعديل مناهجــه التعليمية ورؤيته الدينية، بمــا يخدم المصالح الآنية والآتية لقــوى خارجية، تتمثل تحديـدا في الولايات المتحـدة الأمريكية، ترى في تصــورات الأزهر الراهنــة، النابعة من قراءته للنص القرآني والسنة النبوية، ما ينتج عداء منظما ومبررا عقديا وفقهيا ضدها.

ويرفضـ الأزهر إملاء أي شـروط خارجية عليه، تنال من مناهجه التعليميــة ورؤيته الدينية ومساره السياســي، النابع من كون الإسلام ينزع بطبعه نحو السياسة، لأنه يقدم رؤية متكاملة للحياة، لا تقتصر علــى المسائل الروحية، بــل تشمل الواقع المعيش بشتى جوانبه. ومن ثــم لا تبقــى المشكلة في "تديــين السياســة"، بل في "تسييس الدين". فمحاولــة تهذيــب السياســة والساسة بإطــار قيمي أخلاقــي نابع من الديــن، تبدو مسألة محمــودة، لكن المذموم تماما هو ممارسة السياسة

تحت لافتة دينية، أو باسم الدين.

وبالطبع فإن الأزهر لا يقدم نفسه في اللحظة الراهنة بوصفه مؤسسة سياسية، لكن تعاطيه مع السياسة سيظل أمرا قائما، بالتوازي مع دوره الديني والعلمي، بعد أن صار "جامعة"، إلى جانب دوره كـ"جامع". هذا يجعل من الضروري عند تناول تاريخ الأزهر أو دوره الحياتي المزاوجة بين عمودين أساسيين يقف عليهما هذا البناء الإسلامي الشامخ، الأول هو: الدور السياسي للأزهر.. والثاني يتمثل في "جهود إصلاح الأزهر سواء في بنيته المؤسسية أو مناهجه التعليمية أو رؤيته الدينية.

أولا: تجارب إصلاح الأزهر: خط بياني يتصاعد دوما

مر الأزهر طيلة التاريخ الحديث والمعاصر بمحاولات عدة لإصلاح أوضاعه، سواء أكانت إدارية تتعلق بهيكله ووضعه المالي أو التشريعات التي تحكم حركته، أم كانت تتعلق برؤيته الدينية ومناهجه التعليمية. وليس هنا مجال للحديث عن محاولات الإصلاح الإداري والمالي، فالاهتمام سينصب على ما جرى من محاولات النهوض بالدور التعليمي والديني للأزهر، لأن هذا هو محل الاهتمام حاليا، ليس في مصر وحدها، ولا في العالم الإسلامي فحسب، بل في العالم أجمع.

وإذا كانت الوظيفة التعليمية للأزهر قد بدأت عقب الانتهاء من بنائه بسنوات قليلة حين جلس أبوالحسن بن النعمان قاضي القضاة ليتحدث في "فقه آل البيت" فإن أول محاولة حقيقية لإصلاح التعليم الأزهري انتظرت أكثر من ثمانية قرون، إذ تمت أيام تولي محمد العروسي المشيخة، خلال الفترة المتراوحة بين ١٨١٨ و١٨٢٩، حيث سعى إلى إدخال علوم الطب والكيمياء والطبيعة لتشكل جزءا من المناهج التعليمية للأزهر، لكن سعيه خاب، نظرا لعدم اقتناع القائمين

على الأمر وقتها بأن الأزهر يمكنه أن ينتج تعليما وعلما خارج الدين. ولما جاء من يقتنع بالفكرة مات العروسي فدفنت معه مؤقتا.

نعم انتعش الدور التعليمي للأزهر في العصرين المملوكي والعثماني، بعد طول إهمال في عهد الأيوبيين لحساب مدارس اختصت بتدريس فقه المذهب السني، لكن هذا الانتعاش كان بمثابة "توسع أفقي" في هذا الدور، إذ زيد في عدد المدارس الدينية بعد تجديد بناء الأزهر وتوسيع مساحته، فزاد معها عدد الطلاب الملتحقين به، وعدد المدرسين الذين يعقدون حلقات العلم الديني فيه. لكن ظل الأمر مقصوراً في أغلب الأحوال على تدريس العلوم الدينية من فقه وحديث وتوحيد ومنطق وعلم كلام، إلى جانب مبادئ في علم الفلك والرياضيات والآداب. ولم يكن الطلاب مقيدين بالانتظام في حضور دروس العلم، ولم تكن هناك لوائح تنظم سير العملية التعليمية، وتحدد مناهج الدراسة ومدتها وأعضاء هيئة التدريس. بل كان الطلاب أنفسهم يتحكمون في تعيين مدرسيهم، من خلال الإقبال على حلقاتهم من عدمه. فمن يداوم الطلاب على حضور دروسه، وتتسع حلقته العلمية، يجز شيخ الأزهر صلاحيته للتدريس، والعكس صحيح.

ووضع الشيخ حسن العطار، الذي تولى مشيخة الأزهر في الفترة من ١٨٣٠ و١٨٣٤، لبنة جديدة في بناء إصلاح التعليم الأزهري، مستغلا علاقته المتوازنة مع محمد علي، من جهة، وسعة إطلاعه من جهة ثانية، إذ كان ملما، إلى جانب علوم الدين، بعلم الفلك والطب والكيمياء والهندسة والموسيقى والشعر، ما حدا بالمؤرخ المصري العظيم عبد الرحمن الجبرتي إلى أن يصفه قائلا: "قطب الفضلاء، وتاج النبلاء ذو الذكاء المتوقد والفهم المسترشد، الناظم الناثر، الآخذ من العلوم العقلية والأدبية بحظ وافر". وقد استفاد العطار مما خلفته الحملة الفرنسية من علوم، ومن رحلاته إلى أوروبا وبلاد الشام، في

سعيــه إلى إصلاح الأزهر، وكانت الثمرة إنتــاج جيل من رواد النهضة المصريــة الحديثة، ممن تتلمذوا علي يد العطــار، وفي مقدمتهم رفاعة رافع الطهطاوي، ومحمد عياد الطنطاوي.

لكـن الخطوة الفارقة علــى درب إصلاح التعليم الأزهري جاءت في عهـد الخديـوي إسمـاعيـل، ودشنها قانـون صدر عـام ١٨٧٢، لتنظيم حصـول الطـلاب علـى شهـادة "العالميـة"، وتحديـد المـواد الدراسية بإحـدى عشرة مـادة زاوجت بـين العلوم الدينيـة والأدبيـة، إذ حوت الفقه والأصول والحديث والتفسير والتوحيد والنحو والصرف والبيان والبديـع والمعاني والمنطق. كما حـدد القانون طريقة امتحان الطلاب، بـأن يوضـع الطالب موضـع المدرس، ويصبح ممتحنـوه في موضع الطلبة، فيلقي الأول درسه ويناقشه الآخرون في مختلف فروع العلوم، نقاشا مستفيضا قد يمتد لساعات طويلة، بعدها يتم الحكم على مستواه العلمي.

وبعـد هـذا بربع قـرن تقريبـا، وتحديدا عـام ١٨٩٦، دبـت عافية الإصـلاح قويـة في ربـوع الأزهر، بفعـل عدة قوانين صـدرت في عهد الإمـام حسن النواوي، الذي تولى المشيخة خلال الفترة من ١٨٩٦ إلى ١٩٠٠، كان للإمـام العظيـم محمد عبده دور كبـير في سنها. وحددت هـذه القوانين سن القبـول للأزهر بخمسة عشر عامـا، شريطة الإلمام بمبـادئ الكتابة والقراءة. والأهـم كان إدخال عدة علوم على المناهج التعليمية الأزهرية، منهـا التاريخ الإسلامي والهندسة وتقويم البلدان (الجغرافيـا). وبمقتضى القانون نفسه أضيفـت "شهادة" قبل العالمية سميـت "الأهليـة"، كانـت تتيح لحاملهـا الخطابة بالمساجـد، أما من يحصل على "العالمية"، فيحق له التدريس بـالأزهر.

وقـد فتح الإمـام محمد عبده، برؤيته المستنـيرة الموسوعية، نوافذ الأزهريـين على الحيـاة الفكرية العامـة، فراح تلاميـذه، أو من تـأثروا

بأفكاره، يكتبون إلى الصحف اليومية، بعد طول احتجاب. ومن بين هؤلاء محمد شاكر وإبراهيم الحيالي وعبد المجيد اللبان ومحمد حسنين مخلوف، ومن بعدهم مصطفى لطفي المنفلوطي وعبد العزيز البشري ومصطفى عبد الرازق وقاسم أمين ومحمد الهيادي وعبد الرحمن البرقوقي، بل وصل الأمر إلى أن بعضهم أصدر مجلات أدبية، مثل "الثمرات" لحسن السندوبي، و"عكاظ" لفهيم قنديل، و"البيان" لعبد الرحمن البرقوقي، وشارك كثيرون في الجدل الفكري الذي أحاط بالحياة الاجتماعية والأحوال السياسية، التي سبقت وواكبت وأعقبت ثورة ١٩١٩.

وخلال عهد الإمام سليم البشري (١٩٠٠- ١٩٠٢/ ١٩٠٩- ١٩١٦) أنشئت "هيئة كبار العلماء"، تحديدا عام ١٩١١، التي تغير اسمها في ظل مشيخة الإمام محمد مصطفى المراغي (١٩٢٨- ١٩٢٩/ ١٩٣٥- ١٩٤٥) إلى "جماعة كبار العلماء"، وكانت تتكون من صفوة علماء الأزهر، وهي نواة لـ"مجمع البحوث الإسلامية" الذي يشتد حضوره راهنا في الحياة الاجتماعية، إلى جانب "جبهة علماء الأزهر" التي تملأ الدنيا صخبا من خلال تعليق بعض أعضائها على الأحداث الجارية، أو رقابتهم على بعض الأعمال الفكرية والثقافية، التي يدور حولها لغط، ويتهمها البعض بالتجديف في الدين، وهي المسألة التي زادت بشكل ملموس في عهد إمامة الشيخ جاد الحق علي جاد الحق (١٩٨٢- ١٩٩٦).

لكن بذرة تحول الأزهر إلى "جامعة" غرست عام ١٩٣٠، في عهد الإمام محمد الأحمدي الظواهري (١٩٢٩- ١٩٤٤)، حيث تم إنشاء ثلاث كليات هي "أصول الدين" و"الشريعة" و"اللغة العربية"، فلما جاء عام ١٩٦١، صدر القانون رقم ١٠٣، الذي بات الأزهر بمقتضاه "جامعة"، بعد أن أضيفت إلى كلياته الثلاث المذكورة كليات مدنية

مثـل "الهندسة" و"الطـب" و"الإدارة" و"الزراعة" و"البنات"، وقد كان ذلك في عهد الإمام محمود شلتوت (١٩٥٨– ١٩٦٤).

ووازى هذه التطـور في البنية التعليمية تدرج في الإصلاح الفكري للأزهـر، كان يعلـو ويهبط، يتوهـج ويخبو، حسـب التكوين العقلي لمن يتـولى المشيخـة. وإذا كانت حركـة النهضة المصرية قـد اشتد عودها مع بدايــة القرن العشرين، فإن الأزهر في تلك الآونة، كان يقوده رجل ناصـر الثورة العرابية، وتولى نظارة دار الكتب، وكان صديقا لمحمود سامي البارودي، وتحمس بقوة لأفكار الإمام محمد عبده الإصلاحية، وهـو الشيـخ علي محمد الببـلاوي (١٩٠٢– ١٩٠٥). لكن خلفه الشيخ عبد الرحمـن الشربينـي (١٩٠٥– ١٩٠٦)، كان تقليديا سلفيا، عادى الإصلاح وتحيز للقديم. فلما جاء المراغي وضع نواة رقابة الأزهر على المنتج الفكري من خلال إنشاء هيئة تراقب البحوث والثقافة الإسلامية والكتب التي تهاجم الدين. وتبعه الظواهري، الذي كان إصلاحيا إلى حد كبير، يميل إلى تجديد الفقه بما يواكب التغيرات الاجتماعية والسياسية، ويسعـى إلى أن يكون علماء الدين ملمين بمجريات الواقع، وأن يفهموا في السياسـة قـدر فهمهم في الفقـه والأصول والحديث..الـخ. وقد كان الظواهـري يطبـق هنا أفـكاره التي ضمنهـا في كتـاب وسمــه بـ"العلم والعلماء"، دافع فيه باستماتة عن الأفكار الإصلاحية لمحمد عبده، ما دفع الخديوي عباس حلمي إلى محاربته، وجمعت نسخ الكتاب لتحرق في ساحة الجامع الأحمدي بطنطا، لكن مصادرة الكتاب، لم تحل دون ذيوعـه، فانكب الطلاب ينسخون منه صورا باليد، ويتبادلونها. وأعاد الإمــام عبد الحليم محمود طبع الكتاب، حـين كان يتولى أمانة مجمع البحوث الإسلامية.

وبعد الظواهري تبوأ مشيخة الأزهر رجل مستنير، من تلاميذ محمد عبـده، إنه الإمــام مصطفى عبد الـرازق (١٩٤٥– ١٩٤٧)، الذي درس

الفلسفة والآداب بجامعة السربون، فزاوج بين ثقافة الغرب وتراث الإسلام، ولذا نادى بانفتاح الأزهر على الغرب، وشيد قاعة محمد عبده بالأزهر لتكون ملتقى للمؤتمرات الدولية الإسلامية، وترجم بعض الكتب الدينية، وفي مقدمتها "رسالة التوحيد" إلى اللغة الفرنسية. وواصل خلفه الإمام محمد مأمون الشناوي (١٩٤٧- ١٩٥٠) ما أمكنه مسيرة عبد الرازق، حين أرسل نوابغ طلاب الأزهر لتعلم اللغة الإنجليزية، كي يصبحوا دعاة عصريين قادرين على مخاطبة "الآخر". أما الإمام عبد المجيد سليم (١٩٥٠- ١٩٥١/ ١٩٥٢- ١٩٥٤)، فقد انصب اهتمامه على تحرير الفقه من التقيد بالمذاهب، التي حاول التقريب بينها، ودعا إلى إعمال العقل في الأمور الدينية.

وبعد ثورة يوليو ١٩٥٢، حاول أغلب من تولوا مشيخة الأزهر تطويع رأي الدين لخدمة السياسات السائدة، فشلتوب أفتى بأن "القوانين الاشتراكية لا تتعارض مع الإسلام"، والدكتور محمد الفحام الذي تولى المشيخة في الفترة من (١٩٦٩- ١٩٧٣)، اعتبر أن الانقضاض على الاشتراكية بمقتضى ما أسماها السادات ثورة التصحيح عام ١٩٧١ هو "خطوة تأتي من أجل كفالة الحريات للوطن والمواطنين وسيادة القانون وبناء الدولة الجديدة".

لكن الأزهر كان قد استوعب الكثير من الأفكار الإصلاحية التي روج لها رواده على مدار قرن من الزمان، يبدأ من منتصف القرن التاسع عشر حتى منتصف القرن العشرين، إلا أنه لم يتخذ خطوات فارقة على هذا الدرب، نظرا لطغيان "السياسي" على "الديني" و"الفكري" معا عقب قيام ثورة يوليو، بما جعل الخط البياني في إصلاح الأزهر، يعلو ببطء لا يقارن أبدا بالقفزات التي كانت تحدث من قبل، حين شرع أنصار الليبرالية في طبع بصماتهم على الرؤية الدينية، بما يمكنها من أن تلقي بغمارها تدريجيا في الواقع المعيش، وتخرج من إسار الكتب القديمة، التي أنتجها الفقهاء في عصور ولت.

ثانيا: شيوخ الأزهر والسياسة:
مسارات متعرجة لم تشق دربا واسعا

شكلت عناصر ثلاثة الدور السياسي للأزهر في مسيرته التاريخية، كانت تجتمع أحيانا فيتعاظم هذا الدور، بغض النظر عما إذا كان خصما من رصيد المجتمع أم لصالحه، وأحيانا أخرى كان يتوافر أحدها أو اثنان منها، فيقل دور الأزهر السياسي. لكنه، في جميع الأحوال، لم ينقض تماما.

أ- العنصر الأول: هو شخصية شيخ الأزهر من حيث فهمه للواقع السياسي وإلى أي اتجاه يميل انحيازه الفكري والنفسي، للجماهير الغفيرة ومصالحها أم لمصلحته الذاتية مع السلطان وحاشيته.

ب- العنصر الثاني: يتمثل في طبيعة السياق الاجتماعي- السياسي السائد. ففي الظروف التي كانت السياسة فيها حاضرة وضاغطة إما بفعل الحروب أو القلاقل أو الصراعات الداخلية أو احتداد المشكلات الحياتية للناس، كان لا بد للأزهر أن يدلي بدلوه فيما يدور ويتخذ من المواقف ما يتماشى مع سير الأحداث، إذ أن المجتمع المصري، كان ولا يزال، ينتظر رأي الدين فيما يجري اجتماعيا وسياسيا.

ج- العنصر الثالث: يتعلق بشخصية الحكام أنفسهم. فهناك من بينهم من لجأ إلى الأزهر لكسب الشرعية، وهناك من استمد شرعيته من روافد أخرى. هناك من أفسح المجال لعلماء الأزهر كي ينخرطوا في الحياة السياسية وهناك من أوصد الباب أمامهم تماما. هناك من كان يؤمن بأن للدين رؤية سياسية واجتماعية وهناك من أراد له أن ينكفيء على أمور العقيدة والعبادة مبتعدا عن الهموم والأحوال الحياتية.

وقد بدأ الدور السياسي لشيخ الأزهر يبرز في ظل مشيخة الإمام محمد الحفني (١٧٥٧- ١٧٦٧)، الذي بلغ في هذا المضمار شأنا

عاليـا، رسم الجبرتي ملامحه قائلا: "كان شيـخ الأزهر محمد الحفني قطـب رحى الديـار المصرية، ولا يتـم أمر من أمور الدولـة وغيرها إلا بإطلاعـه وإذنـه". وقاد احتجـاج الشيخ أحمـد العروسي علـى إساءة الـوالي العثماني أحمد أغا لأهالي الحسينيـة إلى صدور فرمـان سلطاني بعـزل هذا الـوالي. واضطر خلفـه إلى أن يحضـر إلى الأزهر ليسترضي علمـاءه. وبعـد العروسـي كان الأزهر علـى موعد مع رجـل زاوج بين الديـن والسياسـة، في الفكر والحركـة، وهو الشيخ عبـد الله الشرقاوي (١٧٩٣ – ١٨١٢)، الذي عاصر هبات المصريين ضد الحملة الفرنسية، وكان واحـدا مـن رمـوز الشعب آنـذاك، وحشد طاقة الأزهـر في طليعة مقاومـة الاحتلال، وعينه نابليون بونابـرت ضمن عشرة في "مجلس الشـورى" الذي أنشـأه لاسترضـاء المصريـين. وكان الشرقاوي ممن خلعوا الولاية على محمد علي واشترطوا عليه الحكم بالعدل، لكنه نقض العهـد، وتخلص من مشايـخ الأزهر ومن بينهم الشرقـاوي. أما الشيخ الشنـواني (١٨١٢ – ١٨١٨) فـكان دائما يسـدي النصائح لمحمد علي، رغـم عزوفه عن الاتصال بمـن بيدهم السلطة، وقد كان أيضا من قادة الحركة الوطنية إبان الحملة الفرنسية.

وكان الشيـخ حسـن العطار من قـادة الحركة الوطنيـة ضد الحملة الفرنسيـة، وتولى المشيخـة بعد تدخل شخصي مـن محمد علي، وكان يميـل إلى الاحتفـاظ بعلاقـة "متوازنـة" مـع السلطة، مـبررا ذلك بأن مصلحـة الأزهر تقتضي ذلك. أما الشيـخ إبراهيم الباجوري (١٨٤٧ – ١٨٦٠)، فقـد حرص علـى إعـلاء كرامـة علمـاء الأزهـر في مواجهة السلطـة، وكان عباس باشا الأول يحضـر دروسه، ولم يعبأ باعتراض رجال الحكم على قيامه بتعيين هيئة من العلماء تحل محله في القيام بأعمال المشيخـة حين أنهكه المرض. واصطدم الشيخ مصطفى محمد العروسي (١٨٦٠ – ١٨٧٠) مع السلطة، لاعتراضها على قيامه بفصل

عـدد من المدرسـين بـالأزهـر رأى أن مستواهم العلمـي دون المستوى المطلوب. وكان خلفه محمد المهدي العباسي (١٨٧٠- ١٨٨٢/١٨٨٢ - ١٨٨٥)، الـذي لم يتحمس للثورة العرابية، فتمت إزاحته من منصبه وقت عنفوانها، لكن بعد انكسارها أعاده الخديوي توفيق، لكن لم يلبث أن اختلـف معـه، فطلب إعفاءه مـن منصبه، فاستجيب لـه. أما الإمام شمس الديـن الإنبابـي (١٨٨٢- ١٨٨٢/١٨٨٥- ١٨٩٦)، فقد أفتى بعـدم صلاحية توفيـق للحكم، بعـد أن بـاع مصر للأجانـب، مناصرا بذلـك عرابـي ورفاقه. لكـن معارضتـه للخديوي عباس الثاني قادت إلى تدخـل السلطـة في شئون الأزهـر بإنشاء مجلس إدارة له، نـال من صلاحيـات شيخه. كمـا قـادت معارضة خلفه الشيـخ حسونة النواوي (١٨٩٦- ١٩٠٠) للحكومـة في إقدامهـا علـى تعديـل قانون المحاكم الشرعيـة، إلى إبعـاده من منصبه، لكن العلمـاء تضامنوا معه، فلجأت الحكومـة إلى حل وسط بتعيين شيخ يمت بصلة قرابة له هو الشيخ عبد الرحمن النواوي.

وتسببـت مناصـرة الشيخ علي محمد الببـلاوي لأفكار محمد عبده إلى اصطدامه بـالخديوي عباس، الذي رفض مقترحاته لإصلاح الأزهر، فمـا كان منه إلا أن استقال. ولعب خلفه الشيخ عبد الرحمن الشربيني دورا مضـادا، بعـد أن لجأ إليـه الخديوي ليحارب حركـة الإصلاح في الأزهـر بفعل أفكار محمد عبده. لكنه لم يلبث أن استقـال عندما تمادى الخديـوي في معـاداة أنصـار الإصـلاح. وعارضـ الشيـخ محمـد أبو الفضـل الجيـزاوي (١٩١٧- ١٩٢٧) مـا انتواه الملك فـؤاد من إعلان نفسه خليفـة للمسلمين بعد سقوط الخلافـة العثمانية، مبررا ذلك بـأن مصر لا تصلح دارا للخلافة، لوقوعها تحت الاحتلال الإنجليزي. ورفض الجيزاوي الاستجابة لطلـب الإنجليز بإغلاق الجامع الأزهر إبان ثورة ١٩١٩، وصدر في عهده قانون قيد سلطة الملك في تعيين شيخ الأزهر،

حين أشرك رئيس الوزراء في هذا. ولم ترق محاولة الحكومة حرمان شيخ الأزهر من بعض الأوقاف الخاصة به، للشيخ المراغي فاستقال، لكنه لم يكن مناهضا للسلطة، شأنه في ذلك شأن خلفه الظواهري، الذي تعاون مع الملك فؤاد في توسله بالأزهر لكسب الشرعية، وتدعيم سلطته المضادة لمصالح الشعب. وكانت ذريعة الظواهري في هذا هي أن مصلحة الأزهر في التبعية للملك لا للحكومة أو الأحزاب. ونكل الملك في عهد الظواهري بعلماء الأزهر، ففصل بعضهم وشرد آخرين، بعد أن صدر قانون خول الملك سلطة تعيين شيخ الأزهر ووكيله، وشيوخ المذاهب الأربعة، ومديري المعاهد الدينية.

وفي ظل مشيخة الإمام محمد مأمون الشناوي، أصدرت مجموعة من العلماء بيانا شهيرا دعت فيه إلى الجهاد ضد إسرائيل بعد صدور قرار تقسيم فلسطين عام ١٩٤٧. وأدت المواقف الوطنية للإمام عبد المجيد سليم إلى عزله، إثر معارضته لفساد الملك فاروق قائلا عبارته الشهيرة، حين قرر الملك تخفيض المخصصات المالية للأزهر: "تقتير هنا وإسراف هناك"، في إشارة إلى بذخ فاروق. واستمر الخلاف بين الملك والأزهر في عهد الإمام إبراهيم حمروش (١٩٥١- ١٩٥٢)، فأعفي من منصبه بعد أن رفض طلب فاروق عدم اشتغال علماء الأزهر بالسياسة.

وبعد ثورة يوليو مال شيوخ الأزهر في الغالب الأعم إلى تأييد توجهات السلطة. فالإمام محمد الخضر حسين (١٩٥٢- ١٩٥٤) وهو تونسي الأصل، وصف الثورة بأنها "أعظم انقلاب اجتماعي مر بمصر منذ قرون"، لكنه لم يلبث أن قدم استقالته لخلاف مع الرئيس جمال عبد الناصر حول إلغاء المحاكم الشرعية. وجارى خلفه الشيخ عبد الرحمن تاج (١٩٥٤- ١٩٥٨) عبد الناصر في خلافه مع محمد نجيب فأفتى سريان عقوبة التجريد من شرف المواطنة على من يتآمر

ضد بلاده، قاصدا بذلك نجيب، وهاجم الإخوان المسلمين بعد حادث المنشية ١٩٥٤، من خلال بيان أخذ عنوان "مؤامرة الإخوان"، اتهم الجماعة بأنها تشوه الدين الإسلامي. وأفتى الشيخ شلتوت بعدم تعارض قوانين الاشتراكية مع الإسلام، كما سبقت الإشارة. ولم يجاهر برفض القانون رقم ١٠٣ لسنة ١٩٦١، الذي أعطى رئيس الجمهورية حق تعيين شيخ الأزهر، ووكيله، وتحجيم صلاحياته عبر تعيين وزير يختص بشئون الأزهر. وسار الشيخ حسن مأمون (١٩٦٤ - ١٩٦٩) على الدرب نفسه، فكان موقفه سلبيا من القانون، المذكور سلفا، إذ صدر حين كان مأمون عضوا في مجلس الأمة ورئيسا للمحكمة الشرعية. وبات أول من طبق عليه هذا القانون حين تولى مشيخة الأزهر. وكان مأمون من المدافعين عن القوانين الاشتراكية، ووصف الإخوان بأنهم "مجرمون". ولما جاء الفحام، أيد "ثورة التصحيح"، كما تقدم، وأيد خلفه الدكتور عبد الحليم محمود موقف السادات من القوى اليسارية بعد أحداث ١٧ و١٨ يناير ١٩٧٧ الشهيرة، ووصف الشيوعيين بأنهم "ملحدون لا ينتمون إلى جماعة المسلمين"، لكنه عارض مسألة تبعية الأزهر لوزير شئون الأزهر، واستجاب السادات له، فصدر القانون رقم ٣٥٠ لسنة ١٩٧٥، الذي بمقتضاه صار شيخ الأزهر بدرجة رئيس وزراء، من الناحية المالية، ويتبع رئاسة الوزارة إداريا. ونادي الدكتور محمد عبد الرحمن بيصار، الذي تولى مشيخة الأزهر خلال الفترة من ١٩٧٩ إلى ١٩٨٢، بعدم معارضة الحاكم إلا في الأمور الجوهرية، وسعى إلى تجنيب الأزهريين أي صدام مع السلطة، بعد قرارات سبتمبر ١٩٨١ التي زج السادات بمقتضاها بكل معارضيه في السجن.

أما الشيخ جاد الحق علي جاد الحق فهو إن كان قد أيد معاهدة السلام مع إسرائيل حين كان يتولى الإفتاء، فقد رفض التطبيع

بعد توليه المشيخة اعتراضا على عدوان إسرائيل المستمر على الفلسطينيين، وأعلن من بعد، تأييده للانتفاضة الفلسطينية، والعمليات الاستشهادية، وندد بموقف الولايات المتحدة المنحاز إلى إسرائيل دوما، كما رفض مشروع الشرق أوسطية. وعارض جاد الحق فتاوى إباحة عائدات البنوك وشهادات الاستثمار ورفض توصيات المؤتمر الدولي للسكان، الذي استضافته القاهرة عام ١٩٩٦. وأخيرا، فمن المعروف عن الدكتور محمد سيد طنطاوي، الذي تولى المشيخة عام ١٩٩٦، مجاراته للسلطة السياسية في مواقفها، وتراجعه عن أي رأي أو فتوى كان قد أصدرها طالما لم تلق قبولا لدى السلطة، الأمر الذي جعل التناقض يعتري مواقف الأزهر في السنوات الأخيرة.

أسانيد الفصل الرابع

١- د. ماجدة صالح ربيع، "الدور السياسي للأزهر: ١٩٥٢ - ١٩٨١"، (القاهرة: مركز البحوث والدراسات السياسية/جامعة القاهرة)، الطبعة الأولى، ١٩٩٢.

٢- د. سعيد إسماعيل علي، "دور الأزهر في السياسة المصرية"، (القاهرة: دار الهلال)، ١٩٩٦.

٣- د. عبد العزيز الشناوي، "الأزهر جامعا وجامعة"، (القاهرة: مكتبة الأنجلو) ١٩٨٤.

٤- تقرير الحالة الدينية لعام ١٩٩٥، نبيل عبد الفتاح (رئيس التحرير)، (القاهرة: مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام) ١٩٩٦.

٥- د. رجب البيومي، "حرية التفكير في الأزهر الحديث"، مجلة "المنار الجديد"، يوليو ٢٠٠٣.

٦- د. أحمد تمام، "الأزهر جامعا وجامعة"، شبكة إسلام أون لاين.

الفصل الخامس

الإصلاح الثقافي للإسلاميين
فض الاشتباك بين المؤسسات الدينية وحرية التعبير

تنبت المؤسسات الدينية الإسلامية في مصر بين صوفية انكفائية تنزلق في تصوراتها من الإيمان بالغيب، كما حدده النص، إلى خرافة يدشنها الفلكلور، وسلفية تريد أن تشد الحاضر إلى الماضي فلا يستطيع منه فكاكا، وراديكالية خروجية وحروفية ساقطة في ممارسة القسر بشتى أشكاله، وزمر تدعي أنها تطرح خطابا توفيقيا فإذا بها لا تنتج غير تلفيق مقنع، وجميعها يوصد الباب، أو يكاد، أمام تيار ضئيل مرهق يحاول أن يفتح نوافذ الإسلام على العصر، ويحفظ لهذا الدين العظيم دوره الحضاري وفاعليته الاجتماعية والنفسية، من خلال التأكيد على احترام الإسلام للعقل إيمانا بأن "التفكير فريضة إسلامية"، وتقديرا لإنسانية الإنسان بوصفه "خليفة الله في الأرض"، وعدم الافتئات على الإبداع البشري والتراكم المعرفي باعتبار أننا "أعلم بشئون دنيانا".

وهذا السياق القابض المقبض على المؤسسات الدينية يجعلها تشكل في أحيان كثيرة عائقا أمام حرية التعبير، التي باتت مطلبا عزيز المنال لدى من يرون في الحرية، كإحدى القيم الأساسية للديمقراطية، طريقا للخروج من النفق المظلم الذي تعيشه مجتمعاتنا. ومن ثم تنتج هذه المؤسسات -رغم تنوعها بين الرسمي، مثل الأزهر والأوقاف

والطـرق الصوفيـة والمجلس الأعلى للشئون الإسلامية والجناح الديني في الحـزب الحـاكـم، وغـير الرسمــي مثـل الجماعــات الإسلاميــة على اختلاف توجهاتها ومقاصدها- سلوكا متشابها حيال حرية التعبير، من خلال إجراءات مسبقة ومتزامنة ولاحقة على الجدل الفكري والعلمي في المجتمـع. فمسبقا تضع هـذه المؤسسات إطارها الحاكم لأي منتج فكـري، فمـا وافقه يصبح حـلالا وما خالفه يبقى حرامـا، وتحاول أن تصبـغ على هـذا الإطار طابعا مقدسا، رغم أنـه قائم في الأساس على تفسير بشري للنص الإلهي المتمثل في القرآن الكريم. ومتزامنا تدخل هذه المؤسسـات في جدل فكري مستمر مع ما تطرحه النخب المحدثة، سـواء كانت علمانية أم دينية مستنيرة، حول قضايا الواقع وتصورات المستقبل. ولاحقا تصارع هذه المؤسسات وتلاحق أي منتجات فكرية تـرى فيها ما يخالـف ما هو "معلوم من الدين بالضرورة" حسبما هو محدد سلفا في ثنايا الفقه، أو ما يخالف " نصا صريحا" طبقا لتأويل هذه المؤسسات له، أو إن كان هو كذلك بالفعل.

ونحـاول هنـا أن ننفذ من توصيف حالة قمـع المؤسسات الدينية لبعضـ أشكال التعبير لنصـل إلى طرح محاولة مبدئية لكيفية الخروج من المأزق. فوصف ما هو قائم بالفعل طغى على أغلب الكتابات التي تصدت لتلك المسألة، وقد آن الأوان أن نفكر في مسالك للتغلب على هذا الوضع القاتم المخيف.

أولا: تكفير التفكير: نماذج من قمع حرية التعبير لخلفيات دينية

لن يجدي كثيرا هنا النزول إلى قعر الماضي البعيد بحثا عما حدث لابن رشد وابن حزم والسهروردي المقتول، فالمؤسسات الدينية الحديثة استبدلت بهم أسماء أخرى، لكن أصحابها يشتغلون بالفكر أيضا. فقبل سبعـة وسبعـين عاما، وتحديـدا في عام ١٩٢٦، وجـد الشيخ علي عبد

الـرازق نفسه في ورطة حقيقية، بسبـب كتـابه الصغير المؤثر "الإسلام وأصـول الحكم"، فقد كفره البعض ورفت من وظيفته، وصودر الكتـاب، وأجبر صاحبه على الصمت المطبق وتغيير وجهته العقلية حتى وافته المنية. وفي العام الذي يليه مر طه حسين بالموقف نفسه، جراء كتابه "في الشعر الجاهلي"، وأجبرته الضغوط النفسية التي تعرض لها على أن يعـدل في أجزاء من كتابه، ويمارس نوعا من الرقابة الذاتية، التي كانـت تعني بالنسبـة له تعطيل منهج الشك الديكارتـي، وذلك رغم أن القضـاء بـرأه من تهمـة الكفر، التي وصمـه بها أعـداء كتابه. وهوجم كتـاب "ابن رشد وفلسفته" لفرح أنطون بضراوة، لأنه اعتبر أن ما أتى بـه هذا الفيلسوف الإسلامـي العظيم من أفكار يصلح لأن يكون أساسا للعلمانية، وأدى الهجوم إلى إغلاق مجلة "الجامعة" التي كان يصدرها أنطـون. وتوالـت سلسلـة تكفـير التفكـير ومصادرته في روايـة "أولاد حارتنا" لنجيب محفوظ، وكتاب "مقدمة في فقه اللغة العربية" للويس عوض، وكتـاب "الحسين ثائـرا وشهيدا" لعبد الرحمـن الشرقاوي"، و"سوسيولوجيـا الفكـر الإسلامـي" للدكتـور محمود إسماعيـل. وبلغ الأمر إلى حد المطالبـة داخل أروقة مجلس الشعب عام ١٩٧٨ بإحراق كتـاب "ألف ليلـة وليلة" وكتـاب "الفتوحات المكيـة" للصوفي الكبير محيي الدين بن عربي.

وجاء عقد التسعينيات من القرن المنصرم ليشهد موجة عارمة من مطـاردة الفكر المختلف ومحاصـرة أصحابه وتجريمهم، ووصل الأمر إلى حـد التصفيـة الجسدية في حالـة الدكتور فرج فـودة، الذي اغتاله إسلاميـون متطرفـون. وبدرجة أقـل إلى حد إصدار حكـم الارتداد على الدكتـور نصـر حامد أبوزيـد، والتفريق بينـه وزوجتـه، وإجباره على الخـروج من مصر، إيثارا للسلامـة، وحفاظا على حياته. وقوبلت كتب المستشار محمد سعيـد العشماوي بهجوم شرس، وصل إلى حد تكفيره

من قبل بعض الجماعات الإسلامية المتطرفة. ووجد الروائي محمد عبد السلام العمري نفسه متهما بالتعدي على الإسلام، جراء قصة عنوانها "بعد صلاة الجمعة" يصور فيها تنفيذ حد الزنى في إحدى مدن المملكة العربية السعودية. ودخل الروائي علاء حامد إلى السجن على خلفية روايته "مسافة في عقل رجل". وتمت مصادرة كتاب "آل جيم" للشاعر حسن طلب، وتقديم استجواب في مجلس الشعب حول أشعار نشرها عبد المنعم رمضان في مجلة إبداع. وقام محمود أبو الفيض برفع دعوى ضد فيلم "المهاجر" ليوسف شاهين. وكاد المجلس الأعلى للطرق الصوفية يقيم دعوى قضائية ضد عمار علي حسن بسبب كتابه "الصوفية والسياسة في مصر"، لكن المجلس اكتفى بتنظيم ندوة للرد على الكتاب، وجه من حاضروا فيها تهمتي "الفسق" و"الكذب" إلى الكاتب.

وبلغ الأمر ذروته مع رواية "وليمة لأعشاب البحر" للأديب السوري حيدر حيدر التي نشرتها الهيئة العامة لقصور الثقافة. فما إن أصبحت الرواية، التي سبق نشرها في بيروت مطلع الثمانينيات من القرن العشرين، بين أيدي القراء حتى اهتاج عليها محمد عباس في مقال تحريضي بصحيفة "الشعب"، لسان حال حزب العمل، اتهم فيه الكاتب بالكفر لأنه تطاول على الذات الإلهية، وهاجم وزارة الثقافة لأن الكتاب صادر عن إحدى هيئاتها. وعلى الفور اندلعت مظاهرات بالحرم الجامعي للأزهر، وانتهت مشاهد الاحتجاج المتكررة، المصحوبة بجدل واسع النطاق بين النخبة الفكرية حول حدود حرية التعبير والإبداع، إلى إغلاق جريدة "الشعب"، وتجميد نشاط حزب العمل، بعد أن أدخلته هذه الواقعة في نفق قضائي حين تنازعت أجنحته حول أحقية كل منها في الحزب، ورغبة بعضها في إنهاء ما أسمته اختطافه من قبل بعض الإسلاميين. ولم تمر سوى أشهر قلائل حتى تفجرت أزمة أخرى

سميت "أزمة الروايات الثلاث"، التي صدرت عن هيئة قصور الثقافة أيضا، لتوفيق عبد الرحمن، ومحمود حامد، وياسر إبراهيم، وانتهى الأمر بإقالة رئيس الهيئة علي أبو شادي، ومنع توزيع هذه الروايات، وتقديم اثنين من المسئولين عن سلسلة "أصوات أدبية"، التي صدرت الروايات في إطارها، إلى المحاكمة، وهما الروائيان إبراهيم أصلان وحمدي أبو جليل.

ثانيا: في سبيل الخروج من المأزق: إدراك كل طرف لحدوده

هناك فارق كبير بين الحرية والانفلات، الذي يعني الإفراط في التحرر من جميع القيود. ولا يوجد مجتمع أيا كانت درجة ديمقراطيته يسمح بحرية مطلقة. فعلى الأقل تنتهي حرية الفرد حين تبدأ حرية غيره. وهناك فارق جوهري بين الإبداع الحقيقي والفوضى الفكرية، يتأسس على مبدأ "القدرة على التغيير"، حسبما يرى الدكتور مراد وهبة. فالإبداع يعمل على تغيير الواقع المعيش، والفوضى الفكرية تقف عاجزة عن إتيان هذا الفعل المهم. وهناك فارق بين البحث العلمي المنهجي وبعض الكتابات الارتجالية التي يتوسل أصحابها بالتابوهات المحرمة في حياتنا مثل الدين والجنس والسياسة طلبا لشهرة غير مستحقة، ورغبة في إحداث جعجعة دون أن يكون هناك طحن.

وفي ظل تمسك كل طرف بما يراه، دون حوار أو انفتاح وتسامح مع الطرف الآخر، لن ينقشع الضباب، الذي يخيم على حياتنا الفكرية والإبداعية. فالذين يقيسون كل منتج فكري على ما لديهم من تصورات دينية سيجدون دائما ما يبرر بعض مواقفهم المتشددة حيال ما يستجد من أفكار. والذين يكرسون حياتهم للإبداع والتفكير سيعتقدون دائما أنهم أحرار في تصوراتهم وآرائهم، وأن هذا هو الطريق الوحيد نحو

التقدم.

وللخروج من هذا المأزق لا بد أن يعرف كل طرف حدوده، فلا يتحجر المتدينون بما يؤدي إلى تكلس وشلل التفكير وموته، ولا يتفلت المفكرون والمبدعون بأشكال من التجاوز والاعتداء على العقيدة بما يجرح مشاعر الملايين من المتدينين. وهذا الأمر يتحقق حين نفهم جميعا المقاصد العامة للدين، وفي أولها أنه -أي الدين- يكون لمصلحة الناس، وليس العكس، وأن ندرك السياق الأوسع للإبداع، وفي مستهلها أنه عملية لا تدور في فراغ إنما تنبع من ظروف معينة، وتسعى إلى تحقيق أهداف محددة، حتى لو لم يكن منتجها يقصد ذلك صراحة. وفي كل الأحوال من المهم أن يدرك الطرفان أن الفكر لا يواجه إلا بفكر مثله، وليس بدوائر قضائية أو إشهار السلاح، ناهيك عن المصادرة والمطاردة والنبذ.

أ- المؤسسة الدينية وربط الفضاء الأوسع للإسلام بحرية التفكير والتعبير

يحمل الدين الإسلامي العديد من المضامين المرتبطة بروافده الثلاثة وهي العقيدة والعبادات والمعاملات. وتلك المضامين، التي تتوزع على عشرات الفروع، تظهر في تبلورها العام، المستند إلى النص والممارسة معا، أن هناك سمات معينة يتميز بها التصور الإسلامي، تتمثل أساسا في أن الإسلام دين واقعي يتجه إلى المثال، ويوازن بين الضروريات والحاجيات والتحسينات، وينادي بضرورة الانتقال من الظني إلى القطعي في المعرفة والواقع المعيش، ويزاوج بين الصواب والإخلاص، وينزع إلى الكونية، بوصفه رسالة لكل العالمين. لكن هذا التصور تراجع في واقع المسلمين الراهن، وبذا خسروا كثيرا نهجا وسطيا يعينهم على فهم الحياة الإنسانية، ويجعلهم قادرين على وزن

مـا يعرض مـن أفكار بميزان دقيق، دون تحجر يفضـي إلى التخلف أو تفلت ينتهي إلى الفوضى.

فمـن حيـث الواقعية التي تتجه إلى المثال نجـد أن الإسلام لا يقوم علـى تصـورات خياليـة تصـب في قوالب نظريـة جامدة. فهـو يواجه المعيشـة –كما هي– بمثالبها وإيجابياتها، ويقودها بواقعية تكافيء متطلباتهـا، ولا ترفـرف في أحلام ورؤى مجنحـة لا تنهض بعيش ولا تلبـي احتياجات. لكنـه لا يهمل في واقعيته ضـرورة وجود "مثالية" باعتبارهـا سقفـا يسعـى البشر إلى بلوغـه في سيرهـم الحياتي. ومع ذلـك فإن المثـل الروحية التي يضعها الإسـلام ليست عسيرة التطبيق، أو تهمل احتياجات الإنسان وواقعه المادي، وتشد النـاس إلى أعلى بلا هـوادة، بحيث تعلقهم في فضاء روحـي منفصل عن الوظيفة الرئيسية للإنسان، بوصفه "خليفة الله في الأرض"، كما تصنع البوذية والرهبنة. وفي الوقـت ذاتـه لا يلتفـت الإسـلام بالكلية إلى مطالـب الجسد وعالم المـادة، ويحبس الإنسان في قفص الأشياء، بما يقعده عن التحليق في آفاق عليا ترتقي بحياته.

ويحـل الإسـلام هذه المعضلـة بتأسيس "وسطيـة" أو "توازن" بما يوفـر اتساقا في الرؤية والصـيرورة والفعل، تقوم علـى المثالية التي لا تهمـل الواقع والواقعية التـي لا تهمل المثال. وتنطوي هذه الوسطية علـى منظومة من القيم الإيجابية مثـل العدالة واحترام العقل البشري بإثبات حقه في الاجتهاد، والرحمة والمودة والتعاون والإيثار واحترام كرامـة الإنسان، والاعتراف بحرية الاعتقـاد، إذ لا إكراه في الدين، ولا افتئـات على حق أي فرد في الاختيـار، ولا تجني على ميله إلى نظرية أو مذهـب مـا حيال الكـون والطبيعة والبشر. وإذا كانـت الممارسات الخاطئـة والتأويل النفعـي للنص الديني لدى البعض قد انحرف عن هـذه الوسطية في جنوح إلى التطرف أو سقـوط في التفلت، فإن جوهر

الشرع، القائم على فهم متعمق للنص القرآني، يتأسس على مقاصد الدين وغاياته، وطبيعة النص وعلاقاته السياقية ووظيفته الحياتية، تحافظ على هذه الوسطية أو ذلك الاعتدال، وهي قيمة نفتقدها كثيرا في حياتنا المعاصرة، وبذلك لا نستطيع أن نتعامل بعقلية عادلة مع ما ينتج من فكر.

وأما عن الموازنة بين الضروريات والحاجيات والتحسينات فيسعى الإسلام إلى تحقيق المصالحة الداخلية للفرد، بتوفير انسجام بين الحق والإرادة، وتحقيق المصلحة الخارجية بتوفير اتساق بين الحق والحياة. ومن ثم فالإسلام لا يهمل الفروق الفردية بين البشر، ويدافع عن التخصص وتقسيم الأدوار، بحيث يوضع كل فرد في مكانه النافع، في ظل تصور الإسلام عن التدرج، الذي لا يغلق الطريق أمام الترقي في السلم الاجتماعي، ويوجد الإطار العام الذي يمنع "التمييز" بين البشر على أساس اللون أو العرق أو الجاه والمنصب، ويجعل المعيار الوحيد لهذا التمييز هو التقوى "إن أكرمكم عند الله أتقاكم" (الحجرات: ١٣).

وبوجه عام يضبط الإسلام النسب بين "الضروريات" و"الحاجيات" و"التحسينات"، بما يجعل للأولى أولوية على الثانية التي بدورها لها سبق على الثالثة. فالضروريات تعني الحاجات الأساسية التي لا بد منها للإنسان وبدونها يصعب عيشه وتفارقه سعادته وقد ينتهي وجوده، وهي حفظ النفس، وحفظ الدين، وحفظ العقل، وحفظ العرض والنسل، وحفظ المال. والحاجيات هي ما شرع من أجل التوسعة على الناس، ورفع الضيق والحرج عنهم، وبدونها لا تتعذر الحياة، ولكنها تصعب. ومن ثم يسر الشارع تبادل المنافع عن طريق عقود البيع والشراء مثلا، والإجارة ونحوها، وأعطى بعض الرخص، مثل القصر في الصلاة أثناء السفر، وإفطار رمضان في بعض الظروف، والتمتع

بالطيب من المأكولات والمشروبات. وفي غياب هذه الحاجيات أو منعها يقع الإنسان في مشقة، لكنها تكون أقل كثيرا من تلك التي يتعرض لها بفعل النيل من الضروريات". أما التحسينات، فهي ما شرعه الله من محاسن العادات والمعاملات ومكارم الأخلاق، والترفع عن الدنايا، وما تأباه الفطرة السليمة، مثل مراعاة الآداب العامة في الحوار مع الآخرين، والقواعد المرعية في المأكل والملبس ..الخ.

وفي تعاليمه يضبط الإسلام النسب بين هذه الحالات الثلاث، بحيث لا تطغى إحداها على الأخرى، في تصاعد نحو التطرف أو انحدار باتجاه اللامبالاة. فمن يُرد أن يحول التحسيني ليأخذ حكم الضروري فهذا إفراط، ومن يُرد أن يهبط بأحكام الضرورات لتصبح من قبيل التحسينات فهذا تفريط. والصواب أن تأخذ كل حالة حكمها، وما تستحقه من اهتمام من قبل الإنسان، في مرونة لا تهمل الظروف الاستثنائية، ولا تنكر التغير الاجتماعي والتطور الحضاري. وفي زماننا هذا انحدر أغلب المسلمين إما إلى تطرف يرفع التحسيني إلى مرتبة الضروري، وإما إلى تفلت يهمل الضروريات إهماله للتحسينات. وفي الاتجاه غير المادي انعكس هذا الوضع على حرية التعبير من زاوية التعامل مع بعض الأفكار على أنها مسألة حياة أو موت، فإذا لم ترق الفكرة للمؤسسة الدينية حاربتها بلا هوادة، وكأن وجودها أو الجدل معها، يعني القضاء على الدين. وإذا صادفت قبولها دافعت عنها باستماتة وكأن غيابها يعني نهاية الحياة.

وفيما يخص الانتقال من الظني إلى القطعي، نجد أن التثبت من كل خبر، والتحقق من أي معلومة، قبل إبداء الحكم هو دعوة يكرسها القرآن الكريم، "ولا تقف ما ليس لك به علم. إن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسئولا" (الإسراء: ٣٦).. "يا أيها الذين آمنوا إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا" (الحجرات: ٦). وهذا التحقق يخص "عالم

الشهادة"، لأنه يبحث عن أدلة مادية محسوسة. أما بالنسبة لـ "عالم الغيب" المرتبط بالعقيدة، فإن الإسلام لم يترك مجالا للوهم والخرافة فيه، ودعا إلى التسليم به، كما هو، لأن العلم بمناهجه واقترابات‍ه لا يمكن أن يضعه تحت المجهر، أو يخضعه للتجريب، ومن ثم يقول الكثيرون من العلماء المختصين في العلوم الطبيعية "حين ينتهي العلم يبدأ الدين" أي أن ما لا يستطيع العلم أن يبلغه بوسائله لا بد من اللجوء إلى الدين للوقوف عليه. ومع ذلك قدم النص القرآني إشارات عديدة يمكن أن يستدل بها العقل البشري في تصوره للغيب.

واستفاد المسلمون الأوائل من التصور القرآني للعلم، ومن احترام الإسلام للعقل، فدشنوا مناهج تجريبية في دراسة الطبيعيات، الأمر الذي شهد له بعض علماء الغرب أنفسهم، من بين أولئك الذي يؤمنون بالتراكم الحضاري ويرفضون "النزعة المركزية الأوروبية" التي تحاول أن تروج ادعاءات حول ارتباط العلم الحديث بالحضارة الغربية فقط، وعدم إسهام الحضارات الإنسانية الأخرى، وفي مقدمتها الحضارة الإسلامية، فيما توصل إليه الغرب حاليا من تقدم علمي كبير.

فهاهو بريفولت يؤكد في كتابه "صناعة الإنسانية" أن الحضارة الإسلامية جادت بالعلم، وكان لها عظيم فضل على الحياة الأوروبية المعاصرة، وأنه لا يمكن إرجاع أي مظهر من مظاهر الحضارة الأوروبية إلا إلى عطاء المسلمين، باعتبار أن حضارتهم هي التي سبقت حضارة الغرب مباشرة، ومن منطلق التجاور الجغرافي والاحتكاك التاريخي مع أوروبا. ويؤكد جورج سارتون على هذا الأمر حين يقول في كتابه "تاريخ العلم والإنسية الجديدة": "إن تعدد الإضافات الإسلامية كحصيلة علمية فريدة لا يتسع المقام لها في هذا الكتاب، ولو تعمدنا أقصى درجات الاختصار. فعلماء هذا الدين قد خلفوا آثارا أعظم مما تركه اليونانيون بكثير، وكان التفوق الإسلامي كاسحا، خاصة في

القـرن الحـادي عشر الميلادي، بحيـث نستطيع أن ندرك منه السبب في كبريـاء العقل المسلم.. وفي حديثه عن الغرب بالطريقة التي يتكلم بها علماؤنا عن الشرق الآن".

وفي الإنسانيـات سعـى علماء المسلمـين الأوائل إلى بنـاء منـاهج واقترابـات علمية، تعد متطورة إلى حد كبـير. وقد وصل تمسكهم بهذه المنـاهـج لدرجة تطبيقها علـى دراسة النص القـرآني والحديث النبوي ذاتيهمـا. فعلـى سبيـل المثـال لا الحصـر، نجـد أن الإمـام الشوكاني يؤسس منهجا في تمحيص السنة النبوية يقوم، في نظر أحد التربويين المعاصريـن، على "الاستقامة العلميـة والموضوعية، إذ أنه يبتعد فيه عـن التمذهب والتعصب في مضمونه وشكلـه"، وقد اعتمد هذه المنهج علـى محاولة تحويل الظني إلى يقيني من خـلال الاستشهاد بالوقائع والبراهين الملموسـة، تأسيسا على "التشـكك" في بعض "المعطيات"، المتمثلـة هنـا في بعض روايـات الأحـاديـث النبويـة، بمـا يفرق بين الأحـاديـث الموضوعـة أو المنسوبـة زورا إلى الرسـول صلـي الله عليه وسلـم والأحـاديـث الصحيحـة. وبما يميز بـين الأحـاديـث "الضعيفة" والأحـاديـث "القوية"، أي التي تتمتـع بأسانيد أقوى في روايتها. وهذا التشكك، الذي هو أساس العلم الحديث منذ أن وضع ديكارت أطروحاته حول المنهج العلمي في كتابه الصغير والأثير "مقال في المنهج"، يقوم على أن النص القرآني نفسه أقر بمساحة مشروعة للظن، فقال "إن بعض الظـن إثم" (الحجـرات: ١٢)، ولم يقطع بتأثيم كل الظـن. فهذا البعض، هـو الذي يسمح للإنسان بـأن يطلق عقله ليميز بـين الخبيث والطيب، والنافع والضار، والحقيقي والملفق.

لكـن هذا التصور الإسلامي للعلم، الذي يؤسسه النص القرآني نفسه في مواضـع كثـيرة من خـلال حضـه المستمر علـى التفكـير والتعقل والرشـاد والتعلم، تعرض كثيرا لسوء فهم، من خلال تأويلات خاطئة،

ظـن بهـا أصحابهـا أنهم بذلـك يلتمسـون السلامـة لدينهـم والتقوى لأنفسهـم، فقدمـوا صـورة مشوهة عن هـذا الدين، تنزع عنـه احترامه للتجريب العلمي وحرية التفكير، وتبعده عن طبيعته الاستقرائية، التي استفاد منها علماء المسلمين الأوائل، وتحصر العلم في "حفظ النصوص الدينيـة" وتأويلاتها فقط، وتعلي مـن شأن هؤلاء الحفظة على حساب المجتهدين، ومن شأن علماء الدين على ما عداهم من علماء في مجالات معرفيـة إنسانيـة وطبيعية أخرى، مع أن الإسلام لا يعرف "الكهنوت"، الـذي يجعل تفسير النصوص وتلقـين التعاليم الدينية بيد فئة بعينها، بل هو، وعلى العكس من ذلك، جعل التفقه في الدين "فرض عين" على كل مسلـم، بمـا يحرره مـن أن يكـون مستلبا حيال أي فـرد أو جماعة تحاول أن تلغي عقله، وتقدم لـه تصوراتها هي عن الدين والتدين.

وقـد بلـغ سـوء الفهم هـذا في محاولـة تصويـر العلاقة بـين العلم التجريبـي والديـن علـى أنها معركة بـين خصمين، لا بـد لأحدهما أن ينتصـر علـى الآخر في "معادلـة صفرية" لا تقبـل القسمة على اثنين، مـع أن الديـن والعلـم يلتقيـان علـى أرض واحـدة، وهـي أن كليهما يهـدف إلى خدمـة الإنسان والارتقـاء به، وكليهمـا تعرض لمحاولات إقصائـه عن هـذا الهدف بتوجيـه الأبحاث العلميـة إلى مجالات تضر بالإنسـان مثل التسليـح واستغلال الدين من قبـل البعض في مصالح شخصيـة. كمـا أن هنـاك "تبادل منـافع" بين الاثنـين، وهذا كله يصب في مصلحة الإنسان. فالدين قـادر على أن يبلـغ آفاقا روحية لا يصلها العلـم، ويعطي تفسيره لظواهر لا يمكن وضعهـا تحت "مجهر البحث"، ولا يمكـن في الوقت ذاتـه إثبات عكسها. وهو هنـا يحمي الإنسان من التخبـط والضيـاع والاستسـلام. والعلم يواصل رحلتـه في الاكتشاف فنجـد في عطائـه تفسيرات لبعض ما جاء بـه النص الديني، ونجد في عجـزه أحيانا عن تفسير كل شيء، وبلـوغ كل أفق، وتحقيق كل هدف،

ما يجعل الاحتماء بالدين ضرورة، لحفظ التوازن الروحي والنفسي، وإضفاء طابع أكثر عمقا للفعل البشري، بما يضمن استمرار تفضيل الخير، واستهجان الشر، وبما يوفر للعلم نفسه إطارا قيميا ومعنويا يحميه من الانزلاق إلى ما يضر الناس. وقد يقول قائل إن الفلسفة أو المذاهب الوضعية يمكن أن تفعل الشيء نفسه، لكن في الواقع فإن ارتباط الدين بعوالم فوق الحس وخارج المادة يعطيه عمقا أكبر بكثير، ويجعله يوقر في النفس والضمير بصورة لا يحققها غيره من قوانين وسنن. ولو قدر للمسلمين أن يواصلوا عطاءهم في المنهج العلمي، لكانوا قد قدموا للعالم وسائط مهمة لفهم الواقع وتفسيره وتطويره، وربط الإنسان بما وراء الطبيعة.

وإهمال ما نادى به الإسلام من ضرورة التحقق من المعلومات أدى في أحوال عديدة إلى ممارسة ألوان من القمع لحرية التفكير والتعبير. فالجماهير التي غضبت، لخلفيات دينية، على كثير من الأعمال الإبداعية، التي رمي مؤلفوها بالكفر والخروج أو إنكار ما هو معلوم من الدين بالضرورة، ثبت أنها لم تقرأ هذه الأعمال، بل انساقت وراء تفسير قلة من الكتاب، أو حتى كاتب واحد، وسلمت برأيه وقوله دون أن تكلف نفسها عناء البحث والتحقق. بل الأدهى من ذلك أن بعض من يدعون انتماءهم إلى النخبة يأخذون مواقف ويبدون آراء من بعض الكتب والروايات وغيرها، مما يثار حولها جدل، دون أن يطلعوا عليها.

وعن ربط الصواب بالإخلاص، وهي الخاصية التي تفسر ما سبق ذكره حول تبادل المنافع بين الدين والعلم، نجد أن الصواب يعني السير في اتجاه الحقيقة، وعمل ما ينفع، والإخلاص يعني أن تتعدى الغاية من هذا العمل حدود تحصيل عوائد دنيوية إلى ابتغاء مرضاة الله. وقيام الإخلاص بفك الارتباط بين المنفعة الدنيوية الضيقة

والصواب، يساعد من يتلمسون طريق الصواب على أن يسيروا فيه دون كلل أو ملل، فلا تحبطهم عوائد قليلة، ولا توقف سيرهم عقبات بفعل صراع المصالح بين البشر، في تكالبهم المرير على متع زائلة. ومن ثم فإن العلم في بحثه عن الحقيقة، والإبداع في تلمسه للجمال، يجب ألا يفتقدا الروحانية والخيرية اللتين يوفرهما الدين، إذ أن هذا الافتقاد من شأنه أن يوجه دفة العلم إلى جلب الشرور، وينزلق بالإبداع إلى تخريب الذوق الإنساني.

وقد ضرب القرآن الكريم مثلا مهما في هذا الشأن، ليس من خلال تصويبه لآراء وتوجهات المسلمين في مواقف محددة تعرضوا لها في بداية الدعوة فحسب، بل أيضا حين زاوج بين الإخلاص والصواب، مقدما الأول على الثاني، حتى يوفر له عمقا عقديا يحميه من الانزلاق. ففي بداية الدعوة في مكة، قدم القرآن الجانب العقدي والأخلاقي للإسلام، فلما آمن به أناس وصدقوا، جاءت سور القرآن التي نزلت بالمدينة لتعلمهم كيف يحققون مجتمعا فاضلا، أي يقوم على علاقات صائبة ومقاصد نبيلة. وهنا يرى كثيرون أنه ما من مرة تزاوج فيها الإخلاص والصواب إلا وكانت المنفعة والقوة والانتصار والتقدم، وعلى العكس، حين يغيب هذان العنصران، أو أحدهما، فإن الجهود تذهب سدى.

لكن تقدير ما إذا كان منتج فكري معين يتوخى الإخلاص من عدمه، لا يجب أن يترك للبشر، فهذا أمر بين الإنسان وربه. والقاعدة التي من الضروري اتباعها في هذا الشأن أن ما ينفع الناس روحيا وعقليا وماديا هو أمر محمود دون شك، ولا يخالف الدين في شيء، فكما سبق القول فإن الأديان شرعت لمصلحة الناس ولم يخلق الناس للدين. وإغفال هذه القاعدة، أو ادعاء البعض حقا في الوصاية على الدين، وامتلاكهم وحدهم القدرة على التمييز بين ما يخالف الشرع

ومـا يوافقه، هـو السبب وراء ما تتعرض له الأفـكار من مصادرة وما يلاقيه أصحابها من صلف.

وحـول نزوع النهج الإسلامـي إلى الكوني، فنجد أن الإسلام لا يقدم نفسـه علـى أنه يخصـص قوما بعينهـم، مثل بعض الأديـان السماوية والمذاهـب الوضعية، بل هـو، بوصفه الدين الخاتم، يطـرح نفسه أمام البشر كافة، منطلقا من تعريف واسع له وهو أن الإسلام هو التسليم لله سبحانه وتعالي، وتحدده بعد ذلك أركان خمسة واضحة. وهذه النزعة جعلـت الإسـلام، طيلة تاريخه في تداخـل مع "الآخر" إمـا اشتباكا أو حـوارا، وجعلته محل اتهام من قبل بعض المغرضين بـأنه "دين انتشر بحـد السيف". وهي المسألة التي ينتقدهـا علماء المسلمين من منطلق أن الفتوحـات الإسلاميـة لم تكـن تجـبر قاطني البـلاد المفتوحة على اعتنـاق الإسلام، وإنما كانت تهدف بالأساس إلى إزالة ما يحول بين الناس وهذا الدين، من سلطة غاشمة. وتستعيـد الأذهان هنا الشهادة التـي قالهـا عالم الاجتمـاع السياسـي الفرنسي جوستـاف لوبون في معرض تناوله لهذا الموضوع، والتي أتت على عكس الكثير مما يروجه المستشرقـون. فلوبـون يؤكـد أن الدولـة الإسلاميـة التـي امتـدت من الأندلس غربا حتى الصين شرقا، لم تبلغ هـذا الاتساع الكبير بدموية وعنف يماثل ذلك الذي تم ارتكابه أثناء توسع الإمبراطوريات الأخرى عـبر التاريخ ابتداء مـن الرومان وحتى الحقبـة الاستعمارية الحديثة. عـلاوة على ذلك فإن من بقـوا على دينهم في أرض البلاد المفتوحة، طالمـا تحدثوا عن العدل والتسامح الذي وجدوه في ظل حكم المسلمين مقارنـة بمن سبقهم. وهذه النزعة الكونية جعلت تبليغ رسالة الإسلام واجبـاً علـى كل مسلم. وإذا كان المسلمـون الأوائـل لم يجـدوا وسيلة لتحقيـق هذا الهدف سوى الزحف إلى البلاد المتاخمة للجزيرة العربية يمينـا وشمالا وشرقا وغربا فـإن الوضع الآن قد اختلف، في ظل ثورة

الاتصـال الرهيبة واتساع وسائل الطباعـة والنشر، التي حولت العالم بأسـره إلى قرية صغيرة. وهنـا فإن إبلاغ رسالة الإسلام يجب أن يتم باستخـدام الأدوات التي أتاحتها تقنية الاتصالات الحديثة، وأن يؤمن المسلمـون بـأن هذا ضرب من ضروب الجهاد في سبيل الله. وعدم فهم بعض المتطرفين مـن بين المسلمين لهذا الأمر سـاق إلى "صدام" بين هـؤلاء و"الآخر"، كان العالم سيجبنه لو لم ينحط المسلمون في فهمهم لجوهر دينهم الحنيف.

وهـذا التصـور الكـوني يفرض أمرين مهمـين الأول هـو التعاطي المستمر مع المنتج الفكري لدى الآخرين، والثاني هو إنتاج أفكار دينية معاصـرة تصلح لإقناع البشرية جمعاء. وكلا الأمرين يفرضان بشدة قـدرا هائـلا من التسامح مع ما ينقل وما ينتـج من أفكار، سواء كانت "اجتهـادا" دينيـا، أو إبداعا أدبيا وإنسانيـا أو اختراعا علميا. وهذا يعنـي في خاتمة المطاف الإيمان بحريـة التفكير والتعبير، ناهيك عن حرية الاعتقاد والتصور.

ب – هل من ضوابط للإنتاج الفكري؟... الإبداع الأدبي نموذجا

لأن أغلـب المشـكلات التي تثيرهـا المؤسسات الدينيـة حول حرية التعبـير تتعلـق بالإنتـاج الفني عمومـا والأدبي خصوصـا، سنتناول في هـذا المقـام، في صيغة ملاحظـات عامة، إمكانيـة أن تكون هنـاك ضوابـط للكتابة الأدبية، تحت لافتة عريضة مفادها أن الحرية مسألة نسبيـة وليسـت مطلقة في أي مجتمع وأن حريـة أي مبدع تنتهي حين تبدأ حريات الآخرين في الاعتقاد والفهم والسلوك.

وأولى هذه الملاحظات، ما يؤكده نقاد الأدب حول ميلاد فن الكتابة القصصيـة في المجتمع العربي، من أن الرعيل الأول من الأدباء كانوا يتخوفون من أن يضعوا أسماءهم على أغلفة الكتب التي تحوي أعمالهم

القصصيــة، لأن هــذا من شأنــه أن يلحق بهـم استهجانـا في مجتمع لم يكن يعرف هذا النوع من الكتـابـة، وكـان لا يحظى بـاحترام لديه، شأنه في ذلك شأن العديد من المهن في ذلك الوقت ومنها التمثيل والصحافة وغيرهــا، علاوة على مـا يقال في هذا الشــأن من أن الثقافة الإسلامية تنزع أكثر نحو الحقيقــة والواقع، وتنفر من الخيال نفورها من الكذب، ولأن الأعمــال القصصيــة تقـوم في جانب منها علــى التخيل، خاصة في البدايــة حين كانـت الكتابة الإبداعية ذات طابــع رومـانسي، فإنها قــد تكون ضربا من الكذب، أو تعرية لأحـوال أناس لا يقبلون أن يفعل بهـم هذا. ومن هنا نجـد أن محمد حسين هيكل كتـب روايته "زينب"، التــي تعد في نظر البعضــ أول رواية عربية، بإمضاء "فلاح مصري". وبينمــا كانت الروايــة والقصة قد رسخـت أقدامها بقـوة في المجتمع العربــي، فـإن لونـا آخر من الكتابــة كان ولا يزال يتلمس خطاه الأولى، ألا وهــو "كتابة السيرة الذاتية"، التي سلكـت دربا شبيها بـالأولى من زاويــة انحدارهــا من التعمق في التجربة الاجتماعيــة للكاتب، وهو ما تقابله الواقعيــة الاشتراكية في الرواية، والتخلي تدريجيا عن الأحلام الكـبرى، مـا تنـاظـره النزعة الرومـانسية في الروايــة أيضا، إلى التركيز على مسائل غارقــة في الذاتية، كما هو الحال بـالنسبة لرواية الحداثة، التي بلور ملامحها الفرنسي ألان روب جرييه.

ورغــم أن الفــن القصصــي رسـخ أقدامــه في مجتمعاتنـــا، وانتــزع أصحابه اعترافا قويا، فإن النظرة القديمة لا تزال مسيطرة على أذهـان البعض، خاصة من ينتمون إلى المؤسسات الدينية التقليدية. وإذا كانت هذه النظرة لا تنادي أبدا بوأد هذا الفن، باعتبار أن القرآن الكريم نفسه اتخذ القصة وسيلة للتعلم، فإنها تفرز تشددها حيال تفسير نص أدبي معين. فهنا لا تتعامل تلك المؤسسات، في أغلب الأحوال، مع هذا النص علــى أنه يقبل، شأن جميع النصوص الفنية والبلاغية، تأويلات عدة،

أو أنـه يأتي في بعض الأحيان تعبيرا عن أفكار وتصورات شخصيات القصـة في مختلف انتماءاتهـم السياسية والأيديولوجيـة، بل تتعامل معه على أنه رأي بحت للكاتب، وتحاكمه على هذا الأساس.

وتتعلق الملاحظـة الثانية بفريق من الأدباء والكتاب زاد عدده في الوقـت الراهن، يضـم أولئك الذين يغازلون الغـرب في نصوصهم، لأن هـذا من شأنـه أن يفتح الطريق أمام ترجمـة أعمالهم للغات الأجنبية. وهنـا تصبح التجارب الجنسية، الغارقة أحيانا في الابتذال والسوقية، وقضايا مثل اضطهاد المرأة وتدني حقوق الأقليات والحريات الدينية، هـي المحـاور الأساسيـة التي تـدور حولها بعض الأعمـال الروائية والقصصيـة، وبعض السير الذاتية، علـى حساب القضايـا المصيرية بالنسبـة للـدول العربية مثـل الحريـات السياسية والإصـلاح الديني ومحاربـة العوز والتخلـف الاقتصادي والتمسك بالجوانـب الإيجابية في الخصوصيـة الحضاريـة. وبالطبع فـإن المسائـل المتعلقة بالمرأة والأقليـات مهمـة أيضـا، لكن النصوص المراد الحديـث عنها في هذا المقـام تبالـغ في رسـم السلبيات، بما يجعلهـا تشذ تماما عـن الواقع وتبتعـد كثـيرا عن الحقيقـة، لأن هـذه المبالغة تـروق للعقـل الغربي، وتخـدم مصالـح قوى معينـة، ومن ثـم ترحـب دور النشـر والهيئـات والسفـارات الأجنبية بترجمتهـا. ويقع هؤلاء، المتهمـون بالانتهازية وعـدم الأصالة، في فخ أوهـام عديدة، منها أن هذا النـوع من الكتابة ينزع نحو العالمية، ويتناسون أن "البناء الأكبر" نجيب محفوظ حصد نوبل من الحارة المصرية الضيقة.

وهناك ملاحظة ثالثة تمثل ردا من قبل من تروق لهم كتابة نصوص أدبيـة يرى كثـيرون أنها عاريـة أو فجة، وتعد في نظر هـؤلاء الكتاب حجة قوية على ما يذهبون إليه، ألا وهي "النزعة إلى الحرية". فهناك موجـة تسرى في الوسط الأدبي العربي تسمى "التحرر من القيود" في

لحظة إبداع النص، سواء تلك المرتبطة بالضوابط التي يفرضها الدين أو الأعراف التي يتمسك بها المجتمع أو الكوابح السياسية العديدة. وهذه الموجة، إن كانت في جانب منها تمثل تقليدا أعمى للآخر، فإن هناك أعذارا كثيرة قد تبيح سريانها واستمرارها. فالأجواء الخانقة للكتابة في العالم العربي جعلت الطلب على الحرية يزداد، ولأن هناك قوة ملموسة بيدها أدوات البطش مثل السلطة السياسية فإن هذا الطلب تتم إزاحته من مجاله الرئيسي وهو السياسية إلى مجال الأخلاق والقيم الذي يرتبط بقوة غيبية أو مُثُل لا يجلب تحديها أو الخروج عليها ضررا يماثل أو يكافئ ذلك الذي يترتب على النزعة إلى الحرية السياسية. هنا يحضرني تعليق لأحد القراء على قاص مصري شاب امتلأت روايته بالابتذال الجنسي والتطاول على الذات الإلهية، حيث تساءل: هل كان بمقدور هذا الروائي أن يوجه الكلمات التي تضمنها نصه بحق الله سبحانه وتعالى إلى وزير الداخلية مثلا؟. والإجابة بالطبع لا.

وهذا النوع من الكتابة يظلم الحرية حين ينزلق بها إلى تفلت، ويظلم من يناضلون من أجل تحقق هذه القيمة الإنسانية العظيمة في واقعنا المعاصر، حين يحصرها في مشكلات جنسية ذاتية، تصل إلى حد الشذوذ. وهذا النوع المتفلت من الكتابة لا يعدو كونه سهاما تقذف ليس في معركة الحرية بل ضدها، لأن هناك مبدأ أساسيا في الحرية، كما ذكرنا سابقا، وهو أن "حرية الشخص تنتهي حين تبدأ حرية الآخرين"، ومن ثم يصبح إيذاء الناس في معتقداتهم، بالتهكم عليها، أو في قيمهم الخلقية، بالإسهاب في الحديث عن الشذوذ الجنسي، هو من قبيل الاعتداء على الحريات العامة. فالاعتراف بمشكلات اجتماعية، حتى تلك التي تحاط بعشرات الخطوط الحمراء، يمكن أن يتم بصورة لائقة لا تؤذي مشاعر ولا تجرح ذائقة. وهنا يتحدث النقاد عن الفرق بين الكتابة الجنسية المقصودة لذاتها، والتي لا تخرج عن دائرة الأدب

الرخيص، والعلاقات الجنسية الموظفة في سياقات أكبر من أجل تحصيل رؤية أو معرفة أو عظة ما، أو لفت الانتباه مثلا من خلال النص الروائي إلى علاقة الفقر بانتشار العلاقات الجنسية المحرمة، كما فعل يوسف إدريس، أو على العكس من ذلك تماما، كما فعل إحسان عبد القدوس في فضحه للطبقة الأرستقراطية.

وهذه النقطة تقود إلى الملاحظة الرابعة في هذا المقام، وتتعلق بالمقارنة بين الأثر الذي تتركه اللغة المكتوبة في النفس، وذلك الذي تخلفه مجرد المشاهدة، وذلك على خلفية دفاع الأدباء الشباب في مصر، الذين اتهموا بكتابة العلاقات الجنسية بابتذال شديد، عن أنفسهم بالقول إن الأفلام تحوى ما هو أكثر. وباقتراب أكثر من الموضوع الذي نحن بصدده الآن، يمكن أن نطرح التساؤل التالي: ما هي النتيجة التي تترتب على قراءة نص روائي يتحدث بابتذال عن علاقة جنسية مقارنة بمتابعة مشهد ساخن في أحد الأفلام؟. هنا قد يجد كثيرون أن القراءة أكثر وقعا في النفس، لأنها تطلق العنان للخيال، وتغازل قدرة العقل على التفكير في الأمر كثيرا، فإذا كان الكاتب يقصد أن يذهب بتصويره لحالة جنسية ما عند حد معين، فإن القارئ يتعدى هذا الحد كثيرا، ويفهم النص حسب خلفيته وحالته هو وليس بعقل مؤلفه أو إرادته. وهذه مسألة تناولتها كثيرا نظريات النقد الأدبي "المتجهة إلى القارئ" أو التي تتناول النص الأدبي بوصفه رسالة اتصالية يصدرها الأديب ويستقبلها القارئ. وهذا لا يتوفر في المشهد السينمائي، الذي يعطى لمن يتابعه كل شيء، ويقلص مساحة التخيل حول تفاصيل المشهد إلى أبعد حد. وهذه أيضا مسألة باتت معروفة في علم النفس، حين يتحدث عن الأثر السلبي الذي تتركه متابعة البرامج التليفزيونية على عقول الأطفال، حيث تجعلها تتقبل العالم في حالة جاهزة ولا تجهد نفسها في صنعه وفهمه والتعمق في

تفاصيلـه والمشاركـة في رسم ملامحه. وقد جسد المثـل الصيني هذه الرؤيـة باقتـدار حين قال "أخـبرني سأنسي. أرني فقـد أتذكر. أشركني سأعـي وأفهـم". ومن ثم فإن الحجة التي يسوقهـا البعض حين توجه اتهامـات لنصوصهـم بأنها تحوى ابتذالا جنسيا بـأن السينما بها ما هو أكثر وتحتـاج إلى مراجعة.

والملاحظـة الخامسـة تتعلق بتدني "القـدوة" في حياتنـا العربية المعاصـرة، فبعـد أن كان قطـاع عريضـ من المجتمـع يعتبر المثقف البـارز والروائـي أو الشاعـر الموهـوب ورجل الدين المتبحـر في العلم وعـالم الطبيعيـات المكلـل بـاختراعاتـه المفيدة هم المثـل الأعلى لأي شخصـ، تبدلـت الصـورة، حـين ضعفت مكانـة هـؤلاء وتـأثيرهم في مجتمعاتهـم بمـا دعـا كثيرين إلى الحديث عن مـوت المثقف أو نهـايته، وألقـت وسائـل الإعـلام في حياة شبابنـا "قدوات" جديـدة، قد تكون لاعـب كـرة قـدم أو مطربـاً أو ممثلاً. وهـذه المسألـة أثـرت مثلا على فـن كتابـة السـير الذاتيـة مـن زاويتـين، الأولى أن بعض كتـاب هذه السـير، لأنهم يشعرون بضآلتهـم الاجتماعية وضعفهـم أمـام السلطة، ركزوا علـى تجاربهم الذاتية البحتة. والثانية أن إحساس هؤلاء بأنهم لم يعـودوا يمثلـون الكثير بـالنسبـة للنـاس ربمـا أعطاهـم حريـة في أن يبوحـوا بـأسرار، تجـد الشخصيـات العامة والمرموقـة فيها محرمات لا يجـب الاقتراب منها لأنهـا تشوه صورهم لدى مـن يعجبون بهم أو يقتفـون أثرهـم. وبطريقة غـير مباشرة، ينعكس هـذا الوضع بدرجات متفاوتة على الكتابة القصصية والروائية والشعرية.

فبمفهـوم المخالفـة فـإن بعضـ الكتاب قـد يجـدون في "الكتابة العاريـة" ما يلفـت الانتباه إليهم، وسـط رواج هذا النـوع من الثقافة والفـن في مجتمعـات حديثة ماديا، بمـا جعلها نهمـة إلى استهلاك كل شـيء، بمـا في ذلك النصوص التي تدغدغ الغريـزة الجنسية، أو تفضح

العلاقات المحرمة، أو تلك التي تسب الجميع، وتقلل من شأن قامات فكرية وسياسية لا يختلف عليها الناس، على غرار السيرة الذاتية للفيلسوف المصري الدكتور عبد الرحمن بدوي، التي جاءت حافلة بالشتائم، مدفوعة برغبة في الانتقام من الجميع وتصفية حسابات شخصية وأحقاد لم يدفنها الزمن.

وهناك ملاحظة سادسة تتعلق بفن كتابة السيرة الذاتية، والذي راج في السنوات الأخيرة، وهي أن كتاب هذه السير ربما نسوا أو تناسوا أن الناس لا يعرفونهم ولا يقدرونهم لأشخاصهم وإنما لإنجازهم في الحياة، ومن ثم فما يهم الجميع هو التعرف على البيئة الاجتماعية والنفسية المحيطة بالأعمال المنجزة ربما أكثر من التطلع إلى معرفة الأحوال الذاتية لصاحبها، لأنها لا ترتبط بعلاقات فضائحية قد يرى الجمهور أنها موجودة لدى فئات من أصحاب الوجوه الجديدة مثل الممثلين والمطربين والرياضيين، ومن ثم يتطلعون إليها بشغف، ويسعى الإعلام وراءها بدأب. إن الناس يقرءون السير الذاتية للعظماء لا للتعرف على علاقاتهم الجنسية ونزوات ذويهم، كما ذهب سهيل إدريس في سيرته الذاتية، بل للاستفادة من تجاربهم والتعلم من خبرتهم في مواجهة المشكلات المشابهة التي تعترض طريقهم. فالروائي الشاب مثلا، يريد من سيرة ذاتية لروائي بارز، أن يتعرف على العناصر التي ساهمت في تكوينه الإبداعي، والعقبات التي صادفته في بداية طريقه وكيف تغلب عليها، وطريقته ومذهبه في الكتابة، والكتب التي قرأها، وتقييمه لما أنتجته قريحته، والسياق السياسي – الاجتماعي الذي أحاط بتجربته الإبداعية ومدى تأثيره عليها، أكثر من رغبته في معرفة أي نوع من الطعام يأكل وأي لون من الملابس يفضل.

وإذا كان بعض كتاب السير الذاتية لدينا يتذرعون بأن الغربيين يكتبون سيرا ذاتية مكشوفة، فإن هؤلاء يتجاهلون وجود سير ذاتية

لبعض الغربيين تنأى بنفسها تماما عن هذا الأمر، وذلك على غرار السيرة التي كتبها الطبيب الألماني ألبرت شيفتزر وضمنها كتاباً أعطاه عنوان "كلنا إخوة" وهي عن تجربته في مكافحة المرض بأفريقيا في بداية القرن المنصرم، حيث امتلأت بالمعاني الإنسانية العظيمة، وركزت على تلك الفترة الثرية من حياة هذا الطبيب، الذي بات ما فعله علامة فارقة في تاريخ الأوروبيين، خاصة أولئك الذين يتطهرون من جرائم الاستعمار ويرفضون الإصابة بالنزعة المركزية الأوروبية التي تسيطر على أذهان الكثيرين من مفكري الغرب في الوقت الحالي.

لكن الملاحظات السابقة لا تعني أننا يجب أن نقبل أدبا وعظيا، فهذه ليست وظيفة الفن بأي حال، كما يبدو من غير المستساغ أن يلبس من يسطر سيرته الذاتية ثوب خطيب المنبر أو الكاهن لكن المطلوب منه هو تقديم ما يهم من تجربته بأفراحها وأتراحها، دون التعريض بأحد أو الاعتداء على الحريات العامة. وبالقدر نفسه لا يجب أن تجعلنا هذه الملاحظات ننساق وراء من يتربصون بالأدب، سواء أكانوا أفرادا أم مؤسسات دينية، بحيث إذا ما أثيرت قضية حول عبارة جنسية وردت في أحد النصوص أو جملة قابلة لمئات التأويلات حول العقيدة الدينية، انتهزوا الفرصة للانقضاض على الأدب برمته. كما أنها لا تعني تجاهل حالة اختناق حرية التعبير في العالم العربي، والتي ترشح على جوانب عديدة من الكتابة، ولا تقتصر على الكتابة السياسية كما يعتقد البعض، إذ أن هذا الاختناق ليس بفعل السلطات الحاكمة وحدها، بل تمارس المجتمعات بتقاليدها وأعرافها، ضبطا، قد يمتد في بعض الحالات ليعيق أي تطور، ويشد عربة الكتابة إلى الوراء، حال اعتبرنا أن الكتابة هي حالة من حالات ممارسة الحرية.

وثيقة:

البرنامج الانتخابي لجماعة الإخوان المسلمين

يرتكز البرنامج الانتخابي للإخوان المسلمين الذي يطرحونه لخوض انتخابات مجلس الشعب المصري لعام ٢٠٠٥ على المرجعية التي ينبع منها منهاجنا في التغيير، وهي المرجعية الإسلامية والآليات الديمقراطية في الدولة المدنية الحديثة.

ولأن المنهج الإسلامي يملك مقومات الإصلاح فله آلياتُ لإصلاح النفوس؛ حتى تسود القيم الأخلاقية الرفيعة، فيحب كل إنسان لأخيه ما يحب لنفسه، ويزداد الإيمان عمقًا، فتحيا الضمائر، ويشعر كل إنسان برقابة الله، فتقل نِسَب الفساد في المجتمع اقتصاديا واجتماعيا وسياسيا.

ولأن المنهج الإسلامي يقرر كرامة الإنسان دون تفرقة بسبب اللون أو الجنس أو العقيدة، ويحفظ عليه كل مقومات حياته "يا أيها الناس.. إن دماءكم وأعراضكم وأموالكم حرامٌ عليكم، كحرمة يومكم هذا، في بلدكم هذا، في شهركم هذا" فإنه يجعل هذا الإنسان حرا، فيطلق طاقات الإبداع عنده، ويحافظ على كل القيم التي ترفع من شأن هذا الوطن، مثل العدل والإحسان والإتقان ورفض الظلم والاستبداد.. إلخ، ولأنه يقرر مبدأ الشورى الذي يحترم إرادة المواطنين في اختيار ممثليهم في كل مؤسسات المجتمع، تشريعيةً كانت أو تنفيذيةً أو نقاباتٍ أو جمعياتٍ.. إلخ، ويقرر حقهم في محاسبة هؤلاء الممثّلين وسحب الثقة منهم؛ لأنه يجعل من المناصب العامة وتمثيل المواطنين

خدمــةً لهم لا رفعةً عليهــم، تكليفًا لا تشريفًا، بذلًا لا منفعةً؛ لأن "خير الناس أنفعهم للناس".

ولأنه يملك شريعةً تمثل منهاجًـا للبناء والتأسيس والتقدم والنهضــة والإصلاح، يحدد فيها الحلال والحرام في التشريعات والمعاملات والأقوال والأفعال، كل ذلك يربط السياسة بالأخلاق فيجعل غاياتنا نبيلةً، ويلزم أن تكون الوسائل أيضًا نبيلة.

هــذه الشريعــة تحــدد التكاليـف بــين الفــردي والجماعــي والاجتماعــي تمثل كمــالًا للشخص، ونظامًــا للملـك، وسياجًا للجماعــة، وسلطةً تقيم حدود الله.. هذا الإسلام لا بد له من دولة تقيمــه وتحرسه وتلتزم منهاجه، كمــا أن الحل الليبرالي لا بد له من دولة تقيمه وتحرسه وتلتزم منهاجه.

ولأن الإســلام يرفض السلطة الدينية فالدولــة في الإسلام دولــةٌ مدنيــةٌ، تضــع الأمــة نُظُمَهــا ومؤسساتِهــا، وهــي مصدر السلطــات، وهذا اجتهاد بشري ضمن اجتهــادات بشرية أخرى تُغــيرٌ وتُحسَــنُ في إطــار ثوابت الشريعــة ومرجعيتهــا الحاكمة لسلطات الأمة والدولــة، في نسق فكري متميز، فهي دولةٌ مدنيةٌ قامت وتقوم بتنفيذ الشريعة وإقامة حدود الله، وليس في الإسلام سلطةً دينيةً لأحدٍ- مهما علا شأنه- على أحد إلا سلطة الموعظة الحسنــة والدعوة إلى الخير والتنفير من الشر، وهــي سلطةٌ خولًها الله لكل المسلمين.. أدناهم وأعلاهم.

أما سلطة الحاكم فهــي سلطةٌ بموجبٍ العقد الاجتماعي بين الحاكــم والمحكوم، تقيمهــا الأمة، وتطــور مؤسساتهــا المدنية، فالمدنيــة تنفي القدسية والكهانة عن الدولة مع بقاء مرجعيتها إسلاميــةً شرعيةً؛ لأن الإسلام وضع حــدودًا ورسم حقوقًا.. إنها دولــةٌ تمــزج بين الديــن والدولة دونمــا فصل أو اتحــاد؛ لذا فإن

الأمـة هـي التي تولي الحاكـم، وهـي صاحبة الحـق في السيطرةٍ عليه، وهـي تخلعه متى رأت ذلك من مصلحتها، فهو حاكمٌ مدنيٌ من جميع الوجوه.

لذا فـإن المنهج الإسلامي هو الوسطيـة الجامعة بين الدنيا والآخـرة، فليس هو الديـن الذي يَترك الدنيا ليُقيم مملكته خارج هذا العالم، فهو يقدم الدنيا مع الآخرة، ويحرص على مأكل الناس وملبسهم [إِنَّ لَكَ أَلاَّ تَجُوْعَ فِيْهَا وَلاَ تَعْرَى وَأَنَّكَ لاَ تَظْمَأَ فِيْهَا وَلاَ تَضْحَـى] (طه)، والحرص على حماية الطبقـات الغنية والفقيرة معًا، بالبعد عن الربا، وتوزيع الزكاة في مصارفها مثلاً، ويحرص علـى توظيف مخترعـات الحضـارة وتنمية الصناعـة والزراعة لنهضـة الأمة، وبالجملـة فإن كل ما تتطلبه دنيا الناس إنما هو ديـن وتكاليف شرعية؛ لـذا فإن المنهج الإسلامـي هو الوسطية الجامعـة، وهي خصيصةٌ من خصائص الإسـلام، وقسمةٌ ثابتةٌ مـن قسمـات المنهـج الإسلامي في الإصـلاح.. إصـلاح النفس.. وإصلاح المجتمع الإنسـاني، بلا غلو في الإفراط عند المتشددين ولا تفريط عند العلمانيين والمنكرين لدور الدين في الحياة.

لذا يعتـبر الإخوان المسلمون أنفسَهم دعاةً إلى الله بالحكمة والموعظة الحسنة لتطبيق شرع الله كما أمر، من خلال الوسائل السلمية المتاحة وعبرٍ المؤسسات الدستورية القائمة، من خلال صناديق الاقتراع الحرِ النزيه، ويتم ذلك عبر:

- بنـاء الإنسان القويم الملتـزم بعقديته التي اختارها دون إكراه، وبسلوكيات وأخلاقيات هذه العقيدة.
- الحريـة الكاملة لكل إنسان هـي مبدأ أصيل وهبه الله منذ ولادته، وهي أساس قيام حضارة الشعوب.
- أن يتوفـر في المجتمـع آلياتٌ وضوابـطٌ لقيام حكم رشيد

قائم على العدل والمساواة بين جميع أفراد الأمة، ودونما تمييز بلون أو جنس أو عقيدة.

- استخدام خبرات الحضارة الحديثة والتي لا تتناقض مع ثوابت الشريعة الإسلامية، مثل الفصل بين السلطات، والتعددية الحزبية، والتداول السلمي للسلطة عبر انتخابات نزيهة.

- نرفض استخدام العنف لاغتصاب حقوق الآخرين شعوبًا وأفرادًا.

ونحب أن يعلم قومنا أنهم أحب إلينا من أنفسنا، وأنه حبيبٌ إلى هذه النفوس أن تذهب فداءً لعزتهم إن كان فيها الفداء، وأن تزهق ثمنًا لمجدهم وكرامتهم ودينهم وآمالهم إن كان فيها فداءٌ، وما أوقفنا هذا الموقف منهم إلا هذه العاطفة التي ملكت علينا مشاعرنا واستبدت بقلوبنا، وإنه لعزيز علينا جد عزيز أن نرى ما يُحيط بقومنا ثم نستسلم للذل أو نرضى بالهوان أو نستكين لليأس، فنحن نعمل للناس في سبيل الله أكثر مما نعمل لأنفسنا، فنحن لكم لا لغيركم أيها الأحباب، ولن نكون عليكم يومًا من الأيام.

الرؤية

تنقسم رؤيتنا في هذا البرنامج إلى ثلاثة محاور:

أولاً- محور النهضة: وفيه الرؤية عن الحريات، وحقوق الإنسان، وحقوق المواطنة، والقيَم، والثقافة، وبناء الإنسان، والإعلام، والشباب، والمرأة، والطفولة.

ثانيًا- محور التنمية: ويشمل الرؤية في الزراعة، والصناعة، والتنمية العمرانية، والتعليم، والبحث العلمي، والصحة، والبيئة.

ثالثًا- محور الإصلاح: ويشمل رؤيةً للإصلاح السياسي، وفيه السياسة الداخلية والخارجية، والمجتمع المدني، والأمن القومي، والحكم المحلي، ويضمن الرؤية للإصلاح الاقتصادي، وفيه الحديث عن البطالة، وعجز الموازنة، والدين الداخلي والخارجي، والتضخم، ويضمن الرؤية للإصلاح الاجتماعي، وفيه شيوع القيم الأخلاقية، وخدمات الضمان الاجتماعي، والحقوق التأمينية والتقاعدية، والتأمين الصحي.

المحور الأول: محور النهضة

الحريات وحقوق الإنسان وحقوق المواطنة

تعيش أمتنا حالةً من حالاتٍ إهدار الحريات وإهمال حقوق الإنسان منذ زمن أدى إلى تخلف الأمة واعتمادها على غيرها في مأكلها ودوائها وسلاحها؛ مما أفقدها استقلالَها وحريتَها في اتخاذ قراراتها؛ لذا فإن برنامجَنا يعتمد على إطلاق الحريات للناس الذين هم مناط التكليف [ولقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُم في البرِّ وَالبَحْرِ وفَضَّلْنَاهُم عَلَى كَثيرٍ ممَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيْلاً] (الإسراء).

لذا فإن حزمةً من الحريات.. مثل حرية الاعتقاد [فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ] (الكهف).. وحرية الرأي والتعبير بكافة الأشكال السلمية والقانونية.. وحرية تكوين الأحزاب.. وحرية التنقل والسفر.. وحرية العمل الطلابي بالجامعات والمدارس، وحزمةً من الحقوق.. مثل تكوين الجمعيات الأهلية، وعودة الأوقاف، والحق في التداول السلمي للسلطة من خلال صناديق الانتخاب دون ضغط أو إكراه.. والحق في التقاضي أمام القاضي الطبيعي بعيدًا عن القوانين الاستثنائية.. مثل

هـذه الحقـوق والحريـات مما نؤمـن به وتعتبر أنـه أحد الدعـائم الأساسية للإصلاح.

أما عن الحقوق الأساسية للإنسان فتتمثل في:

– الحق في الحياة في مستوى معيشي كافٍ للفرد وللأسرة، فمحاربـة الفقـر بشقيْـه (المؤقـت) كبطالـة المؤهلـين علميـا، و(المزمـن) المتمثـل في أسبـاب ذاتيـة للأفراد، ومنهـا اعتلال الصحـة، واختـلال القيـم الاجتماعيـة، وعـدم تعلم حرفـة، أو الأميـة، ومدى تكافؤ الفرص بين أفـراد المجتمع أو سوء توزيع الثروة، وذلك من خلال برامج تنموية بشريا وعمرانيا.. كل هذا يتساوى فيه جميع أبناء الوطن.

– الحـق في الرعايـة الصحية التي ترتبـط باحتياج الناس لا بقدرتهـم علـى دفـع تكاليـف هـذه الرعايـة الوقائيـة منها والعلاجية، والحفاظ على البيئة ومحاربة تلوث المياه.

– الحق في التعليم الأساسي، وإتاحة فرص عمل والتوظيف المنتج، فهذا حق اقتصادي (تعليم الفتيات والأطفال في المناطق الريفيـة وفي صعيد مصر بصفة خاصـة) وحق اجتماعي، فهو يساعـد علـى توليد الدخل، ويحمـي الإنسان من حالـة البطالة التي تؤثر على وضعه الاجتماعي ومعنوياته.

– الحـق في السكن حق اجتماعي، يشمل سياسات التخطيط العمـراني والبنيـة التحتيـة، مـن طـرق ومياه وصـرف صحي وكهربـاء واتصالات.

– مظلـة الحقوق التأمينية وامتدادها لكل شرائح المجتمع، وتلعب صناديق التأمين الخاصة وصناديق التكافل دورًا مهما في إعمال هذه الحقوق.

– حقـوق الفئات الأولى بالرعاية يجب كفالتها للمرأة لكي

توفِّق بين واجباتها حيال أسرتها وعملها في المجتمع وكفالة حقها في كافة الميادين السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية، والطفل له الحق في حماية الأمومة والطفولة، ومن مظاهره مشكلة أطفال الشوارع، وعمالة الأطفال، وتعاطي المخدرات، وتراجُع الجانب الأخلاقي.

– كفالة الدولة لذوي الاحتياجات الخاصة، بتوفير المدارس ودور الرعاية، وتأهيلهم بما يتناسب مع قدراتهم؛ حفظًا لحقهم في الحياة، ولأسرهم من تحمل التكاليف الباهظة للرعاية.

– نؤمن بكفالة الدولة والمجتمع لكل الحقوق الأساسية للمواطن المصري، من خلال مساهمات الدولة، والمسئولية الاجتماعية للقادرين، والأوقاف الرسمية، كلٌ حسب دوره، هذا فضلاً عن وجوب نشر ثقافة حقوق الإنسان، من خلال المقررات الدراسية– خصوصًا مرحلة التعليم الأساسي– ومشاركة علماء الدين المسلمين والمسيحيين والمثقفين وأصحاب الاتجاهات الفكرية المتعددة، من خلال النشاط الفني الملتزم بالأخلاق والآداب العامة والمباريات الرياضية والنشاط الثقافي، وكل ما يحقق هذه الأهداف.

كل ما سبق من حقوق يجب كفالتها لكل مصري يعيش على أرض مصر، أما من كان مصريًا يعيش خارج مصر فله حق المشاركة في الانتخابات ويُكفل له حق المساهمة في تنمية وتعمير مصر والعودة متى شاء، أما غير المصري على أرض مصر فله حق الحماية والرعاية وقضاء مصالحه، بما يليق بتاريخ مصر وحضارتها، وبما يجعلها جاذبةً آمنةً لكل من يريد أن يحيا بشكل دائم أو مؤقت أو يزور بلادنا.

كل ما سبق من حقوق يجب كفالتها من خلال منظومة

حقوق المواطنة وتصنيفها كالتالي:

١ – مصـري يعيش على أرض مصـر وله كل الحقوق سالفة الذكر.

٢ – مصري يعيش خارج مصر ويُكفل له حق المساهمة في تنمية وإفادة مصر.

٣ – غـير المصـري الموجود علـى أرضهـا بصفـة دائمة أو مؤقتة، فله حق الحماية.

القيم والثقافة وبناء الإنسان

إن منظومـة القيـم التي تتبناهـا الدولة العصريـة للتعبير عن ثقافة الأمم في عالم متصارع كعالمنا تمثل ركيزةً أساسية لبنـاء الإنسـان العصري الذي ينتمـي لأمة بعينهـا، ونستطيع أن نميـز بين دولة وأخـرى والحكم عليها من خـلال القيم التي تحكمها وتربي أبناءَها عليها.

ومنظومة القيم الإسلامية تتميز بالحق والعدل بين الناس، مهمـا اختلفت ألوانهـم أو أجناسهم أو عقائدهـم [وَلاَ يَجْرِمَنَّكُم شَنَـآنُ قَوْم عَلَـى أَلاَّ تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْـرَبُ لِلتَّقْوَى] (المائدة)، والدولـة الإسلامية التي ننشدهـا يسود فيها الحق، وتُعلي قيمة العـدل بـين أبنـائهـا وبعضهم البعض وبينهم ويـين بـاقي أمم العـالم، فالكيل واحد، والميزان الـذي يُعلي قيمة الإنسان [وَلَقَدْ كَرَّمْنَـا بَنِـيْ آدَمَ] (الإسراء) ويحض علـى الرحمة والتراحم بين بني البشر [وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلاَّ رَحْمَةً لِلْعَالَمِيْنْ] (الأنبياء).

إن أدوات الثقافة المجتمعية يجب أن تكون معبرةً عن هوية الأمـة، ويجب أن تنطلق من ثوابتهـا، ومستهدفات هذه الأدوات هـي الوصـول إلى تكوين وبنـاء الإنسان القـادر على النهوض

بوطننـا والحريص علـى الارتقاء بذاته وتنميـة قدراته، فالأمة القويـة لا يمكـن أن تتكـون مـن الضعفـاء، والتنميـة عمودهـا الفقـري هـو البشـر، وتنمية البشـر هو خير استثمـار في مجال النهضة وتحقيق الأهداف.

إن معظـم مـا تعاني منه أمتنـا من مشكلات قـد تسبب فيه ضعـفُ ثقافـة الانتماء وسـوء الأخـلاق؛ ولذلك فـإن النهوض بالأخـلاق وإصلاح الإدارة هما من ركائز وأساسيات الإصلاح والتغيـير "إنما بعثت لأتمم مكارم الأخـلاق"، [وَإِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيْم] (القلم)

وَليس بعامرٍ بنيانُ قوم
إذا كانت أخلاقهم كانت خرابًا

المرأة

المـرأة هـي نصـف المجتمع ونصـف الأمـة، والقائمة على تنشئة كل الجيل اللاحق من الرجال والنساء وتوجيهه وإصلاحه وغرس المبـادئ والعقائـد في النفوس وهـي بعدُ علـى الفطرة، والنسـاء شقائق الرجال، وللمـرأة ذمةٌ ماليةٌ كاملـة ومستقلة، ولهـا حق التصـرف بمختلف التصرفـات المقـررة شرعًا فيما تملكـه، فالأصل إذَن هو المسـاواة بين الرجل والمرأة، إلا أن الله جعل للمرأة خصوصياتٍ تُؤدي إلى التمايز الذي يُحقق التكامل؛ لذا فإن للمرأة:

- المشاركـة في انتخابات وعضوية المجالس التشريعية وما هو في مثلها في نطاق ما يحفظ لها عزتها وكرامتها.
- القضاء على الأمية بين النساء، ولا سيما في الريف.
- حمايتها في كل مكان في وسائل الانتقال والعمل.

– حفظ حق المرأة في التوازن بين واجباتها الاجتماعية وعملها في مؤسسات المجتمع.
– وضع برامج خاصة للمرأة المُعيلة وبرامج القروض الصغيرة، تُموَّل من صناديق الزكاة وتبرعات القادرين.

الإعلام

الإعلام هو (بجانب التعليم) الوسيلة التي تصنع الأفكار وتبث القيم، وترسخ ثوابت الأمة، وتحدد أولويات المجتمع في مرحلة زمنية معينة، وقد شهدت السنوات الأخيرة تناميًا متزايدًا في المجال الإعلامي؛ مما أدى إلى تعاظم تأثيره في صناعة الأفكار وتحديد القيم السائدة؛ لذا فإننا نعتقد أن رسالة الإعلام الأولى هي دفع المجتمع والشباب بصفة خاصة إلى تبني قيم الحرية والانتماء، وهما الأساس لكل بناء جاد، ثم قيم التنمية والإيجابية والعدل والمواطنة الصالحة.

وننادي بحرية تملك وسائل الإعلام للأشخاص والهيئات، على أن تكون هناك هيئةٌ قوميةٌ تراقب أداءها (تحدد لذلك ميثاق شرف) وتشجيع الندوات والمؤتمرات والمعارض، وترشيد دور الفن بما يتفق مع قيم المجتمع، وننادي بإلغاء وزارة الإعلام، وإعادة النظر في دور المجلس الأعلى للثقافة، والمجلس الأعلى للشئون الإسلامية، وكافة المؤسسات الثقافية بما يكفل الإصلاح المنشود.

المحور الثاني: محور التنمية

يعتمد برنامجنا الإصلاحي على تحقيق التنمية الشاملة في كافة نواحي الحياة السياسية، والاقتصادية، والاجتماعية، والتي ترتكز على النقاط التالية:

أولاً: الأهداف

- تحقيق العدل والحرية والمساواة في ضوء منهج وشرع الله.
- تحقيق الاكتفاء الذاتي في كافة المتطلبات الحيوية، كالغذاء والدواء والسلاح، يعتبر هذا هدفًا أساسيًا لعملية التنمية.
- تأمين الاحتياجات الرئيسة للمواطن من مأكل ومشرب ومسكن، بالإضافة إلى الخدمات الأساسية كالصحة والتعليم ووسائل الانتقال وغيرها، يعتبر هذا أيضًا من أولويات العملية التنموية.
- تعظيم الناتج القومي، وتحقيق فائض في ميزان المدفوعات، وضبط الموازنة وسداد الدين الداخلي والخارجي، وزيادة معدل النمو، والقضاء على التضخم والبطالة.

ثانيا: السياسات

- التنمية المتوازنة لكافة المجالات السياسية والإستراتيجية والاقتصادية والاجتماعية، دون أن يطغى مجالٌ معين على أي من المجالات الأخرى تمثل السياسة الحاكمة للعملية التنموية.
- التنمية الذاتية القائمة على تعظيم الاستفادة من الموارد المحلية، دون استنزاف الموارد، ودون الاستعانة بالقروض والمعونات الخارجية هي سبيلنا لتحقيق التنمية الشاملة.
- التنمية البشرية التي تُعنى ببناء الفرد بناءً متكاملاً قيميًا وثقافيًا وماديًا ومعنويًا بصفته الركيزة المحورية لعملية

التنمية تعتبر السياسة التي ستُبنى عليها عملية التنمية.

– المجتمع المدني بكافة أفراده ومؤسساته يعتبر شريكًا استراتيجيا لمؤسسات الدولة في تحقيق أهداف التنمية الشاملة.

ثالثًا الاستراتيجيات

– إنشاء بنية أساسية متكاملة وقاعدة صناعية وتقنية متقدمة لخدمة الأهداف الإستراتيجية واستغلالها؛ للمساهمة في تحقيق الأهداف الاقتصادية والاجتماعية تعتبر العمود الفقري لإستراتيجيات التنمية الشاملة.

– إقامة المشاريع القومية المتكاملة (تنمية سيناء والوادي الجديد والبحر الأحمر والساحل الشمالي الغربي، والصحراء الغربية.. وغيرها) والبرامج القومية المتخصصة (البرنامج النووي، وبرنامج الفضاء والطيران، وبرامج التسليح، وبرامج التقنية الحيوية.. وغيرها) تمثل أهم إستراتيجياتنا لتحقيق التنمية الشاملة.

– التكامل التنموي مع الدول الشقيقة كالدول العربية والإسلامية بصفة عامة والسودان وليبيا بصفة خاصة يعتبر استراتيجيةً أساسيةً في العملية التنموية.

– التعليم والبحث العلمي ونقل وتطوير التقنيات في المجالات التنموية المختلفة بالاستعانة بالخبرات الداخلية والخارجية تعتبر من السبل الرئيسة لتحقيق التنمية الشاملة.

رؤيتنا للتنمية الصناعية

نظـرًا لتوفر معظم مقومـات الصنـاعة في مصر فـإن مستقبل الصنـاعة في مصر يتوقف بصورة كبيرة للغـاية على السيـاسـات المتبَعة لتعظيم الاستفـادة من هذه المقومـات.

أولًا: الأهداف

- الاكتفـاء الذاتي من الغذاء والدواء والسلاح.
- تعظيم النـاتج القومي، وتحقيق فـائض في ميزان المدفوعـات، وزيـادة معدل النمو.
- القضـاء على البطالة، وزيـادة مستوي دخل الفرد.
- تحسين البيئة وحمـاية سلامتـها واستدامتـها.

ثانيًا: السياسات

- التوسـع في التصميم والتصنيع المحلـي للمصـانع والمعدات والآلات.
- اتبـاع أسلوب التنمية الصنـاعية الذاتية، بدءًا بصنـاعة المواد، تليـها الصنـاعـات الهندسية الأسـاسية، ثم بـاقي الصنـاعـات.
- دعـم المـدن الصنـاعية المتميـزة كدميـاط، وإدكـو، وأخميم، والمحلة الكبرى.. وغيرهـا.
- التوسـع في الصنـاعـات ذات القيمـة المضـافـة المرتفعـة، كـالبرمجيات والاتصـالات والغزل والنسيج.
- اتبــاع مفـهوم الآليات الصنـاعية المتكاملة، بدءًا من البحوث والتطويـر، وانتهــاءً بـالتمويـل والتسويـق، ومـرورًا بـالتصميم والتصنيع.
- التركيـز علـى الصنـاعـات المحورية متعـددة الأبعـاد، مثل صنـاعة الأسمدة.

- التوسع في بناء المجتمعات الصناعية التكاملية.
- اتباع مفهوم السلسلة الصناعية المتوالية والمتشابكة.
- تبني الصناعات الصغيرة بإنشاء مراكز للدعم الفني والمالي والتسويقي وقواعد البيانات.
- دعم التقنيات الصناعية كثيفة العمالة وقليلة الاستثمار وصديقة البيئة.
- ربط التعليم والبحث العلمي بالصناعة.
- التكامل الصناعي مع الدول الشقيقة.

ثالثا :الاستراتيجيات

- توحيد نشاط الصناعة والتعدين والبترول والغاز والتصنيع الحربي والطاقة في وزارة واحدة تتبعها هيئاتٌ معنيةٌ بكل نشاط من النشاطات.
- إنشاء بنية أساسية وبناء قاعدة صناعية متكاملة للصناعة الإستراتيجية، كالأسلحة والذخيرة والمركبات والفضاء والطيران، على أن تكون هذه المنظومة مملوكةً للدولة، وتوظيف هذه القاعدة في إنتاج مدخلات الصناعات الاقتصادية الأخرى.
- وضع مواصفات قياسية شاملة للمنتجات الصناعية، والحزم في تطبيقها، بالإضافة إلى رفع المواصفات القياسية لبعض الصناعات بصفة عامة وصناعة المواد بصفة خاصة لمضاعفة الإنتاجية وزيادة القدرة التنافسية العالمية.
- تطبيق مشروع الصناعات الهجينة (كبيرة الإنتاج، صغيرة التسويق).
- تطوير التقنيات الصناعية المناسبة للظروف والخامات المحلية.

رؤيتنا للتنمية الزراعية

تتلخص رؤيتنا للتنمية الزراعية في وضع سياسات زراعية تهدف إلى تعظيم الاستفادة من المقومات الزراعية المتميزة في مصر.

أولًا: الأهداف

- تحقيق الاكتفاء الذاتي، وتعظيم الناتج القومي من محاصيل الحبوب والزيوت والبروتين.
- زيادة القدرة التنافسية للسلع التصديرية.
- تطوير القدرات البحثية في الجامعات ومراكز البحوث الزراعية.

ثانيًا: السياسات

- زيادة معدل النموّ السنوي للإنتاج الزراعي ليصل إلى ٤,١٪ حتى سنة ٢٠١٧، وذلك عن طريق تنمية قطاع الإنتاج النباتي والحيواني أفقيًا ورأسيًا، والاستفادة من المزايا النسبية والتنافسية للزراعة المصرية.
- استصلاح ٣,٥ مليون فدان.
- توفير مناخ اقتصادي مشجع للتنمية الزراعية لزيادة عائد الاستثمار في الإنتاج الزراعي، وإحداث التكامل مع بعض الدول العربية والإسلامية.
- توفير القدرات البحثية في الجامعات ومراكز البحث العلمي، وربط البحوث بالإنتاج، وتطوير ونقل التقنيات الحديثة إلى حيز التنفيذ.

ثالثاً: الاستراتيجيات

– زيادة الإنتاجية، عن طريق استنباط أصناف جديدة عالية الإنتاج واستنباط أصناف مقاوِمة للظروف المعاكسة وذات احتياجات مائية منخفضة، وترشيد استخدام المياه، وحُسن إدارة استخدام الأسمدة، وتحقيق أقصى عائد محصولي؛ بهدف تحقيق الاستخدام الأمثل من الموارد الزراعية المتاحة.

– تنمية الثروةٍ الحيوانية؛ بهدف زيادة نصيب الفرد من البروتين إلى الضعف.

– ترشيد استخدام مياه الري (التسوية واستخدام نظم حديثة للريّ السطحي، ودراسة إمكانية تحويل ريّ الحدائق من الريّ السطحي إلى الريّ بطرق الريّ الحديثة).

– ترشيد استخدام الأسمدة والمبيدات، والاعتماد على برامج المكافحة البيولوجية المتكاملة.

– تشجيع الاستثمارات المحلية والخارجية في مجال الإنتاج الزراعي، وتطوير نظم الائتمان الزراعي.

رؤيتنا للتنمية العمرانية

تتلخص رؤيتنا للتنمية العمرانية في وضع سياسات تهدف إلى تحقيق التنمية العمرانية المتكاملة والشاملة في مصر.

أولاً: الأهداف

– توفير مسكن لائق للمواطن يحافظ على الحد الأدنى من الخصوصية والكرامة، ويمنع ظهور أو نموّ العشوائيات.

– حل مشكلة العشوائيات القائمة.

– توفير المسكن المناسب للشباب حديثي التخرج والزواج.

– دعم جهود التنمية الاقتصادية، من خلال توفير موارد بشرية مستقرة بمناطق التنمية، مثل سيناء والوادي الجديد والساحل الشمالي الغربي.. إلخ.

– الحفاظ على الثروة القومية المتمثلة في المنشآت القائمة والمستجدة.

– علاج ظاهرة التعدي على الأراضي الزراعية لإقامة منشآت سكنية.

– علاج المشاكل المتفاقمة بالمدن المزدحمة، وعلى رأسها القاهرة.

ثانيًا: السياسات

– توجيه موارد الدولة لتخطيط مناطق سكانية حديثة، تتوافق مع خطة التنمية الاقتصادية، وتُنفَّذ بها أعمال البنية الأساسية (طرق– مياه– مجاري– تليفونات– كهرباء) والمرافق الضرورية (شرطة– مدارس– وحدات صحية) على نفقة الدولة.

– وضع السياسات الملائمة لجذب الاستثمار الخاص للعمل في مجال الإسكان الاقتصادي.

– تشجيع العمل بنظام التأجير بدلاً من التمليك؛ لتسهيل الحركة بين أنشطة ومناطق التنمية المختلفة تبعًا لمتطلبات السوق وتنظيم أعمال الصيانة.

– تشجيع الدراسات والبحوث في مجال التنمية العمرانية في الجوانب التخطيطية والإنشائية والتمويلية والإدارية والقانونية.

– تشجيع الدراسات في البحوث في مجال علاج ظاهرة

العشوائيات من كافة جوانبها الاجتماعية والتخطيطية والقانونية.

– توفير موارد من أجل علاج ظاهرة العشوائيات، وتوفير مساكن للشباب حديثي التخرج والزواج.

– تشجيع الاستثمار في مجال إنشاء مؤسسات متخصصة في إدارة التجمعات الإسكانية، تتولى أنشطة التأجير والصيانة، والمحافظة على المنشآت والمرافق، وتنظيم استخدامات الفراغات المختلفة.

– وضع سياسات ضرائبية جديدة تضمن الاستفادة المباشرة لسكان الأحياء من ضرائبهم المدفوعة.

– تشجيع تكوين مؤسسات العمل المدني في مجال المحافظة على البيئة السكنية وتفعيل دورها الرقابي.

– إعادة النظر في نُظُم تنفيذ المنشآت والإشراف عليها، والعمل على رفع الكفاءة الفنية، وتنظيم ممارسة الحِرَف المتصلة بصناعة التشييد.

– تشجيع إنشاء المؤسسات التي تتولى أعمال الصيانة المتكاملة للمنشآت القائمة.

– إعادة النظر في مشكلة المدن المزدحمة ومراجعة الدراسات الخاصة بذلك.

ثالثًا: الاستراتيجيات

– إنشاء هيئة مستقلة تهتم بمشكلة العشوائيات، ويتم مراقبة عملها من جانب مؤسسات المجتمع المدني، بالإضافة إلى المؤسسات الرقابية العادية.

– إعداد دراسات لبحث كيفية جذب الاستثمارات لمجال

الإسكان الاقتصادي، تغطي كافة جوانب المشكلة التمويلية والإدارية والقانونية.

- تبيين توصيات هذه الدراسات على شكل مشروعات تجريبية نموذجية يتم تقييم نتائجها والعمل بمقتضى هذا التقييم على نطاق أوسع.

- وضع قوانين تسمح بتكوين شركات لإدارة التجمعات الإسكانية؛ من حيث تنظيم الإيجار والصيانة والنظافة واستخدام الفراغات، مع التأكد من ضبط العلاقة التعاقدية بين الشركات والسكان؛ من حيث الالتزام والحقوق وتوفير الآليات اللازمة لذلك.

- تشجيع تكوين المؤسسات المدنية في المناطق السكانية للمساهمة في الارتقاء بالأداء من جانب كل أطراف المنظومة المعنية من سكان وأجهزة حكومية وشركات إدارة.

- تكليف المراكز البحثية والجامعات والنقابات المهنية بوضع نظام اعتماد يضمن الارتقاء بمستوى الحرفيين العاملين في مجال التشييد في صورة شهادات وتفعيلها كأحد المتطلبات الأساسية الواجب على المقاوِل توفيرها قبل السماح له بالعمل.

- تفعيل دور النقابات المهنية في تنظيم ممارسة العمل لمنع الآثار السلبية للمنافسات التي تؤدي إلى تدنٍّ الأتعاب والأسعار؛ مما ينعكس في النهاية على مستوى الأعمال المنفذة.

- فرض ضرائب على مشروعات التجمعات السكانية الفاخرة تُخصص حصيلتُها مباشرةً لصالح إنشاء تجمعات سكانية للشباب ولصالح علاج ظاهرة العشوائيات وللبحوث والدراسات ذات الصلة.

– الاستفادة من الدراسات الخاصة بمحاور التنمية على اتساع الدولة، واستكمال هذه الدراسات من كافة جوانبها التخطيطية والتمويلية والقانونية، ووضع نتائج هذه الدراسات موضع التنفيذ.

– تشديد الرقابة على الأجهزة المعنية بالتنمية العمرانية والبناء ومكافحة الفساد المستشري، من خلال تفعيل دور الجهات الرقابية الرسمية ومؤسسات المجتمع المدني.

– تشكيل هيئة خاصة مهمتها وضع خطة للقضاء على مشكلة ازدحام المدن الكبيرة– وعلى رأسها القاهرة– من خلال حلول بديلة والإشراف على تنفيذ هذه الخطة.

رؤيتنا للتعليم والبحث العلمي

تتلخص رؤيتنا في مجال التعليم والبحث العلمي في الآتي:

أولاً: بالنسبة للتعليم قبل الجامعي

– ضرورة السعي لأن يكون للتعليم رؤيةٌ ورسالةٌ وفلسفةٌ وأهدافٌ واضحةٌ تتمخض عنها سياسةٌ تعليميةٌ تتفق مع هوية الأمة والدستور وتصون اللغة العربية.

– ضرورة ربط التعليم بخطط الدولة للتنمية، والارتقاء بالتعليم الفني، وتوفير كافة إمكانياته، والعودة بالتعليم الأزهري لتحقيق أهدافه الأصلية، مع توفير كافة الإمكانات له.

– تطويرٍ وتحديث المناهج والكتاب المدرسي بما يناسب العصر وبما ينمي القدرات والمواهب ويحقق الأهداف والمواصفات المطلوبة.

– الارتقاء بالمعلم ماليًا واجتماعيًا، والاهتمام الفائق

بحسن اختياره وتدريبه وتأهيله تربويا ومهنيا، بما يحقق جودة التوصيل، وجودة العملية التعليمية، والارتقاء بالأداء المدرسي، مع العمل على سدٍ النقص في المعلمين بالعناصر المؤهلة والمدربة.

- تطوير برامج كلية التربية بما يؤهلها لتخريج المعلم القادر على أداء رسالته.

- السعي إلى تطبيق نظام المدرسة (الإعدادية والثانوية) الشاملة بمقومات نجاحه.

- ربط التعليم بسوق العمل لتوفير فرص عمل منتجة وحقيقية للخريجين، مع استمرار التدريب ورفع الكفاءة.

- الفصل بين البنين والبنات في مراحل التعليم المختلفة.

- توفير المباني المدرسية المتكاملة بخدماتها ومرافقها وبما يحقق تخفيض كثافة الفصول.

- ضرورة التأهيل التربوي والإداري والفني للإدارة المدرسية والإدارة التعليمية، مع المتابعة والتقويم المستمر للأداء المدرسي.

- زيادة نسبة إنفاق الدولة على التعليم، وتشجيع المشاركة المجتمعية في بناء المدارس، ودعم التعليم وعلى الأخص رجال العلم.

- وضع خطة قومية بجدول زمني لمحو الأمية مع متابعة صارمة للتنفيذ.

- القضاء على ظاهرة الدروس الخصوصية، من خلال جودة العملية التعليمية، وإتقان أداء المعلم، وإعادة الثقة بين المجتمع ومؤسساته المدرسية، وتوطيد الصلة بين الأسرة والمدرسة.

- الحرص على النموٍ الروحي والعقلي والبدني المتوازن لتلاميذ

وطلاب كافة المراحل مع تعميق الوعي – خُلُقًا وسلوكا – بالقيم الإسلامية.

– تحقيق مقومات الاستمرار وحسن الأداء وتحقيق الأهداف المرجوة.

– توفير مقومات النجاح لنظام اللامركزية وتحقيق شروطها، من خلال عناصر مؤهلة جادة مخلصة واعية تسعى لتفعيل المشاركة المجتمعية وتميز العملية التعليمية.

– الاهتمام الفائق بالأطفال قبل المدرسة (رياض الأطفال ٤– ٦ سنوات) من حيث استيعابهم ووضع البرامج المناسبة لهم، والإكثار من كليات رياض الأطفال المؤهلة لمتطلبات المرحلة.

– ضرورة مراجعة مناهج وخطط التعليم الأزهري، والارتقاء به، وتحسين جودته، وربطه باحتياجات الدولة والعالَمين العربي والإسلامي من دعاة وعلماء وهيئة تدريس.

– ضرورة أن يكون هناك خصوصيةٌ في تعليم البنات، على هيئة بعض المقررات الإضافية المعنية بتربية الأبناء واقتصاديات إدارة البيت ودور الأم في المجتمع، وذلك بخلاف البرنامج الرئيسي للدراسة.

ثانيًا: التعليم الجامعي

– تعديل قانون الجامعات ولائحته التنفيذية بما يناسب الأهداف والسياسات المعلنة للتعليم العالي وبما يهيئ الاستقرار لأعضاء هيئة التدريس.

– تطوير المناهج والبرامج الدراسية وطريقة الأداء بما يحقق الأهداف والمواصفات.

- زيادة أعداد وكفاءة أعضاء هيئة التدريس ومعاونيهم وتحسين أحوالهم.

- تقييم الأداء في العملية التعليمية وضمان الجودة والاعتماد من داخل وخارج المؤسسات التعليمية.

- عودة الأنشطة الطلابية إلى الجامعة ودعمها وتشجيعها دون قيود أمنية أو إدارية.

- ضرورة وضع مواصفات للخريج والسعي لتحقيقها وكذلك أهداف للبرامج الدراسية.

- أن يتبنى المجلس الأعلى للجامعات والنقابات خطةً قوميةً لتعريب العلوم وتعريب التعليم من خلال التأليف بالعربية والترجمة إلى العربية.

- ربط التعليم العالي بخطط الدولة للتنمية.

- العمل على إدراك وتحقيق الدور المهم للجامعة في المجتمع، من قيادة حركة التغيير والإصلاح، وتوجيه المجتمع، وحل مشكلاته وقضاياه.

- زيادة عدد الجامعات الوطنية، وتقليل الكثافة الطلابية بها، وتحسين الإمكانيات، وترشيد الجامعات الأجنبية.

- تطوير نظام القبول بالجامعات والمعاهد بما يناسب قدرات ورغبات ومواهب الطلاب.

- إعادة النظر جذرياً في التعليم العالي غير الجامعي ودعمه بما يحقق الأهداف المرجوة وربطه بخطط الدولة للتنمية.

- السعي إلى استقلال الجامعات استقلالاً فعلياً.. إدارياً، مالياً، تعليمياً، وبحثياً.

- جدية وموضوعية المتابعة والتقييم للجامعات والمعاهد الخاصة.

ثالثاً: البحث العلمي

– تطوير الدراسات العليا بالجامعات، بما يحقق تكوين الباحث الملتزم بالأخلاقيات والقيم والهمة العالية، مع توفير كافة المقومات لتكوينه.

– ربط البحث العلمي (الجامعات ومراكز البحوث) بمراكز الإنتاج والخدمات والمرافق، وبما يحقق تنشيط وحدات البحث والتطوير في الصناعة.

– زيادة النسبة المخصصة للبحث العلمي من الدخل القومي العام؛ حتى تصل فعلياً إلى حوالي ٢٪ خلال العشر سنوات القادمة؛ بما يدفع بالبحث العملي نحو تحقيق أهدافه في حالتَي السلم والحرب.

– وضع إستراتيجية قومية تتيح نقل وتوطين التقنيات.

– العمل على أن يقوم رجال الأعمال والمؤسسات المجتمعية بدعم إمكانيات البحث العلمي.

– تفعيل دور أعضاء هيئة التدريس ومعاونيهم وكذلك كوادر مراكز البحوث في وضع خطط الدولة للتنمية ومتابعة تنفيذها.

– تشجيع ودعم سبل الابتكار الاختراع والحفاظ على حقوق الملكية الفكرية.

– نشر ثقافة الدور الحيوي للعلم والعلماء في حل مشكلات المجتمع.

– السعي إلى إنشاء مراكز تميز بحثية مختلفة بالجامعات المصرية.

– ضرورة وضع خطة قومية تحدد مجالات البحوث ذات الأولوية، مع تكوين قاعدة بيانات دقيقة عن كافة مقومات

البحث العلمي.

- الاقتصار في البعثات الخارجية على التخصصات الحديثة والتي تفتقر إلى وجود خبرات محلية فيها، وضرورة الاستفادة من القدرات الوطنية في التخصصات المختلفة.

- تشجيع الإسهام الجاد في المؤتمرات العلمية الداخلية والخارجية، مع المتابعة والاستفادة بالمردود.

- توفير الحياة الكريمة الآمنة والمناخ المناسب للعاملين في مجال البحث العلمي، مع المتابعة وتقييم العائد؛ تحقيقًا لمتطلبات الأمة.

المحور الثالث: محور الإصلاح

يشمل المحور رؤيتنا للإصلاح في المجالات الثلاثة الآتية:

أولا: الإصلاح السياسي

وتشمل رؤيتنا للإصلاح في القضايا التالية:

- إطلاق الحريات السياسية
- الحكم المحلي
- دعم المجتمع المدني
- السياسة الخارجية والأمن القومي

ثانيا: الإصلاح الاقتصادي

وتشمل رؤيتنا للإصلاح في القضايا التالية:

- رؤيتنا لأسس الإصلاح الاقتصادي
- الواقع الاقتصادي
- الحياة الاقتصادية الطيبة

ثالثا: الإصلاح الاجتماعي

وتشمل رؤيتنا للإصلاح في القضايا التالية:

- الحقوق التأمينية والتعاقدية
- التأمين الصحي (الناحية الصحية والبيئية)
- إصلاح الفرد، والأسرة، والمجتمع

أولا: الإصلاح السياسي

إطلاق الحريات السياسية

مبادؤنا

نؤكد.. نحن "الإخوان المسلمين".. تمسكنا بنظام الدولة نظامًا جمهوريًا برلمانيًا دستوريًا ديمقراطيًا، في نطاق مبادئ الإسلام، يكلف رئيس الجمهورية بالمهام الإستراتيجية، كالدفاع، والأمن القومي، والسياسة الخارجية، ويكلف فيه رئيس الوزراء بالمهام التنموية، كالزراعة، والصناعة، والتجارة، والتعليم، والصحة.. وغيرها.

هذا النظام في مجمله قائم على إقرار الحريات العامة للمواطنين كافة، دون تفرقة بينهم أو تجزئة لهذه الحريات، فالحرية شرط النهضة، وهي المقدمة اللازمة لجميع جوانب الإصلاح ومناحيه.

الواقع

ويري "الإخوان المسلمون" أن مصر تعاني منذ فترة طويلة من غياب الديمقراطية، واحتكار قلة للثروة والسلطة، وتصاعد منحنى الفساد، وكثرة القوانين والمواد القانونية المناهضة للحريات العامة وحقوق الإنسان، وزيادة عدد المعتقلين السياسيين، وزادت صنوف التعذيب.

الحل

هذه الحالة تحتاج حزمةً من الجهود وأول هذه الجهود:

– إصدار قانون محاكمة الوزراء أثناء وجودهم بالوزارة، تنفيذًا للمادة (١٥٩) من الدستور.

– تقليص عدد الوزارات الحالية، وذلك بإدماجٍ الوزارات المتشابهة الاختصاص، وإلغاء الوزارات المقيِّدة لحريات المجتمع المدني، مثل الأوقاف والشئون الاجتماعية.. وغيرهما.

الإدارة المحلية

الإدارة المحلية هي نقل اختصاصات وسلطات الوزارات إلى المحافظات، وهو ما يعرف باللامركزية بعنصريها المالي والإداري.

فاللامركزية هي أن يتولى السكَّان المحليون إدارة شئونهم وتحديد احتياجاتهم ووضع أولويات تنفيذ المشروعات عن طريق ممثليهم المنتخَبين (فأهل مكة أدرى بشعابها)؛ لذلك نرى:

– تعديل النظام الحالي للانتخاب، وذلك بإجرائه على أكثر من مرحلة (محافظة ومركز) (مدينة– قرية).

– الإشراف القضائي على انتخابات المحليات لمنع التزوير؛ إذ لا يُعقل أن يتم ذلك على انتخابات مجلس الشعب دون المجالس المحلية.

– إعادة النظر في التقسيم الإداري لمصر، وذلك بمراعاة الزيادة السكانية والموارد المتاحة بكل محافظة لإحداث التكامل؛ وصولاً لتحقيق التنمية الشاملة والمتكافئة بين المحافظات (الغنية والفقيرة) المختلفة.

- ضرورة التمكين المالي للمحليات بحيث تملك مواردها بما يمكنها من تغطية الجزء الأعظم من نفقاتها المالية.

- نقل جميع الاختصاصات المخوّلة للوزارات إلى المحليات بقوة القانون خلال خمس سنوات.

- تدعيم الجهاز الإداري والمالي بالمحافظات بالكفاءات والخبرات الموجودة بالوزارات ما دامت اختصاصاتها ستُنقل للمحليات.

- أن يكون للمجالس المنتخَبة دورٌ أساسيٌّ في اختيار القيادات المحلية لإحداث التناغم بين التنفيذيين والشعبيين بما يقضي على التنافر بينهما وصولاً لخدمة الجماهير.

- وضع برامج تدريب للقيادات التنفيذية والشعبية؛ بحيث يعرف كل منهم دورَه لتلافي التصادم والاختلاف.

- تفعيل دور المرأة في المشاركة المجتمعية الفعَّالة كشريك أساسي في التنمية.

- تفعيل دور مؤسسات المجتمع المدني للمشاركة بالجهود والإمكانيات والأفكار التي تنهض بالمجتمع المحلي.

- اقتصار دور الوزارات على وضع الخطط والسياسات، على أن تقوم المحليات بالتنفيذ تحت رقابة الأجهزة المختصة في إطار السياسة العامة والخطة العامة والموازنة المعتمدة.

- التأكيد على الاستقلال المالي للمحليات؛ بحيث تتولى فرض وتحصيل كافة الرسوم والضرائب على أرضها دون تعليق نفاذها على موافقة السلطات المركزية.

- أن يكون للمجالس المنتخَبة والقيادات المحلية دورٌ رئيسٌ في وضع الخطة العامة للإقليم/ للمحافظة؛ حتى تكون هناك قناعة عند التنفيذ.

- تفعيل الـدور الرقابي للمجالس الشعبية المحلية على الجهاز التنفيذي حتى تُحدث الرقابة أثرَها الفعّال في ضبط العمل وسد أبوب الفساد، وتحديد صلاحية المجلس الشعبي في الاستجواب والعزل للمسئولين.

- توسيع سلطات التنفيذيين واختصاصات المحافظ بما يمكنه من تنفيذ السياسة العامة للدولة داخل المحافظة دون معوقات من جهات مركزية.

- منح رؤساء الوحدات المحلية بالمحافظة نفس اختصاصات وسلطات المحافظ، كلٍ على مستوى الوحدة التي يرأسها.

- وضـع نظام خاص بالأجـور والحوافز والترقيـات للقيادات المحلية، بما يحفزهـم لأداء دورهم ويسد أبو اب الرشوة ويحفظ عليهم كرامتهم.

- أن يكون للجامعة والنقابات دورٌ أساسي في خدمة المجتمع المحلـي؛ بحيـث تمد القيـادات المحليـة بالأبحـاث والدراسات والأفـكار التي تعالـج وتصنع الحلـول للمشـكلات التي تواجه المجتمع المحلي (البيئة/ الزيـادة السكانية/ التنمية المحلية.

- إعـادة النظـر في نظـام أقاليـم التنميـة المحليـة مـن حيث تكوينهـا، بمـا يحقـق التكامـل الفعلي بـين مواردهـا، وتفعيل دورهـا في النهوضـ بالمحافظات المكوّنة للإقليـم، بالتنسيق مع المجالس الشعبية للمحافظات المعنية.

- نقـل التبعيـة الإداريـة للمجتمعـات العمرانية الجديـدة إلى المحافظات بعد فترة زمنية ينص عليها تستكمل فيه مرافقها.

- صلاحية المحافظات في جمعِ الزكاة وإنفاقهٍا في مصارفها الشرعيـة داخـل المحافظـة أولاً، والفائض يحول بعـد ذلك إلى السلطة المركزية.

دعم المجتمع المدني

مبادؤنا

إن أساس الإصلاح في مصر كما يرى "الإخوان المسلمون" هو استعادة الأمة دورَها الحقيقيَّ والفاعل، فلا سبيلَ للنهوض إلا بالمشاركة الجادةٍ والفاعلة من جميع الأفراد والقوى في حمل هموم الوطن.

الواقع

و"الإخوان المسلمون" يَرَون أن غياب الديمقراطية وفرض قانون الطوارئ منذ أكتوبر ١٩٨١ وحتى نهاية ٢٠٠٦ بدونٍ توقف أدى ذلك مع العديد من المعوِّقات الأخرى المقيِّدة للحريات إلى عزوف الأفراد عن العمل العام والمشاركة في صنع مستقبلهم، ومهما بلغت الحكومات من كفاءة ودراية فلن تستطيع بجهدها وحدَه تنمية المجتمع وتحقيق العيش الكريم والحياة الطيبة للناس.

الحل

ولتفعيل دور الأفراد والمجتمع المدني لتحقيق المشاركة الشعبية يرى "الإخوان المسلمون" ضرورة تحقيق الآتي:

- تعديل قانون الجمعيات الحالي بما يسمح بإنشاء الجمعيات الأهلية بالإخطار، وعلى الجهات الإدارية الاعتراض أمام القضاء مع إلغاء كافة المواد الخاصة باختصاصات الشئون الاجتماعية بعمل الجمعيات.
- إلغاء القانون ١٠٠ لسنة ٩٣ وتعديله بالقانون ٥ لسنة ٩٥، والذي لا يحظى بموافقة المهنيين أو جمعياتهم العمومية والعودة لقانون كل نقابة على حدة.

- إلغاء قانون النقابات العمالية الحالي، ووضع قانون جديد يسمح للنقابات العمالية بإدارة شئونها بعيدًا عن الحزب الحاكم أو أي قوى أو تيار سياسي والسماح للأفراد بدون عمل بالعضوية في هذه الاتحادات.
- وضع ضوابط فعّالة للتمويل الخارجي للجمعيات الأهلية؛ حتى لا تُتخذ أداةً للعبث بالمجتمع أو اختراقه، هذه الضوابط لا تصل إلى حد المعوقات بل هي تنظيمٌ وإشرافٌ؛ ضمانًا لأمن مصر.
- دعم الدور الاستشاري للنقابات المهنية تجاه الدولة وإيجاد أُطُر مشتركة لتفعيل هذا التعاون.

الأمن القومي

يمثل الأمن القومي محورًا أساسيًّا من محاور عمل الحكم ودعامةً لمؤسسات الدولة، ويقوم الأمن القومي على استقرار الجبهة الداخلية وعلى قوة ومنعة الجبهة الخارجية؛ ولذلك فإن الحكم الراشد يستند في قوته الداخلية على الرضا والتواصل بين النظام والشعب، وعلى المصالحة والقبول بين الحكومة والأمة، وحجر الزاوية في ذلك الحرية وخاصةً حرية الأمة في اختيار حكّامها وممثليها، والشورى هي الأصل في ذلك، والديمقراطية هي الآلية المقبولة في منظومة الدولة الحديثة، وتداول السلطة والقبول به يؤسس لمبدأ أن الأمة هي مصدر السلطات، وأن الحاكم أجيرٌ عندها، والاستقرار الاقتصادي، وإعلاء قيم المجتمع وثقافته، واستقلال هويته ومرجعيته، وغير ذلك من عناصر منظومة القيم في الأمة.. يؤدي إلى الاستقرار الداخلي الذي يوحِّد جبهةً داخليةً قويةً،

وناهضةً وقادرةً على التصدي لكل أنواع الغزو والتغريب والتهديد والعداون من الخارج وحماية الحدود الجغرافية، وفي هذا الإطار فإن دعم وتقوية القوات المسلحة لتكون قادرةً على القيام بدورها في إقرار السلام والدفاع عن أمن الوطن ضرورةٌ يجب على النظام الحاكم أن يضعَها في قمة أولوياته.

وأيضًا من عناصر ومكونات الأمن القومي، والعلاقات العربية الإقليمية الإسلامية، وتمثل ليبيا والسودان في ذلك أهميةً خاصةً؛ باعتبار أنها الامتداد الجغرافي والتاريخي، والبعد التنموي الطبيعي والعمق الإستراتيجي المهم بالنسبة لاستقرار الدولة المصرية، ومن الواجب الاهتمام بالبوابة الشرقية المصرية؛ حيث سيناء وفلسطين، والصراع المحتدم مع الصهاينة والوجود الدبلوماسي الدولي الذي يُعلي من قيمة المرجعية الخاصة بالأمة، ويدفع عنها ويروج لها، ويحافظ على بقائها، بل ونمائها وانتشارها مسئوليةٌ أصيلةٌ للدولة التي تمثلها الحكومة ونظام الحكم في منظومة العلاقات الدولية.

ويرى "الإخوان المسلمون" أهمية عمل الآتي:

- دعم المقاومة الوطنية في كل الأراضي العربية المحتلة) فلسطين- الجولان- العراق) بكل أنواع الدعم الممكنة.
- دعم حركات المقاطعة ومقاومة التطبيع.
- تبني سياسة عربية واحدة لمواجهة السياسة الصهيونية.
- إعادة النظر في المنهج وطبيعة العلاقات المصرية الصهيونية.
- عقد مؤتمر سنوي تشارك فيه كافة القوى السياسية والأحزاب ومراكز البحوث، تكون توصياتُها قاعدةً أساسيةً لرسم العلاقات المصرية الأمريكية الصهيونية.

– إلغاء القوانين والقرارات التي تمنع الدعم المادي لشعوب الدولة المحتلة (خاصةً القرار رقم ٤ للحاكم العسكري العام).

– دفع مشروعات التكامل بين مصر والسودان ووضع جدول زمني لتحقيق ذلك.

– الاهتمام بدول حوض النيل، وتفعيل الاتفاقيات التجارية بينهم بما يحفظ المصالح المصرية.

– دعم دور الجامعة العربية، وتوسعته في المجالات السياسية والاستراتيجية الاجتماعية والثقافية والاقتصادية وأهمها السوق العربية المشتركة.

الإصلاح الاقتصادي

يعتقد "الإخوان المسلمون" أن تحقيق الوفرة الاقتصادية وإقامة الحياة الطيبة فريضةٌ دينيةٌ وضرورةٌ بشريةٌ، والواقع الاقتصادي العالمي أحد ما يتطلبه أمم قوية اقتصادياً وأفرادها يعيشون في وفرة من العيش، وبدون ذلك ضاعت الأمم وعاش أفرادها في إحباط، وأصبحت لديهم القابلية للاستعباد لباقي الأمم.

"والإخوان المسلمون" يرقبون التطورات المحلية والعالمية ويرون أن غياب الديمقراطية وسيادة قانون الطوارئ منذ أكتوبر ١٩٨١ وحتى نهاية ٢٠٠٦ (طبقًا للقرار الجمهوري الأخير) أدى إلى احتكار قلة للثروة والسلطة في البلاد مما أدى إلى شيوع الفساد.

ووصلت الأوضاع الاقتصادية إلى كارثة تنذر بالخطر في الجوانب الآتية:

البطالة المهدرة للكرامة

تبلغ قوة العمل في مصر طبقًا للبيانات الرسمية ٢٠ مليون عامل)بيانات البنك الدولي أن قوة العمل ٢٦ مليون عامل)، وقد ارتفع معدل البطالة من ٣ ٪ أوائل الثمانينيات ليصل إلى ٢٠ ٪ من قوة العمل سنة ٢٠٠٥، معنى ذلك أن هناك ٤ ملايين عاطل عن العمل تقريبًا.

وإذا علمنا أن قوة العمل يضاف إليها سنويًا- خاصةً من خريجي المعاهد والجماعات- حوالي نصف مليون مواطن معنى ذلك أن البطالة ستتضاعف خلال ثماني سنوات، وهذا يمثل كارثةً بكل المقاييس.

وبذلك يبدد النظام الحاكم أعظم ثروات مصر، وهم شباب مصر القادر على العمل، والذي من أجله تتم كافة الجهود المختلفة لتحقيق نمو اقتصادي حقيقي، وعلى مدار أكثر من ٢٠ عامًا فشلت كافة الحكومات المتعاقبة في حل مشكلة البطالة، بل ساهمت في تفاقمها بصورة تنذر بالخطر.

الارتفاع الخطير في الأسعار

في يناير ٢٠٠٣م أعلنت الحكومة فجأةً تحرير سعر الصرف وتدهور الجنيه المصري بسرعة رهيبة، أدى ذلك إلى ارتفاع جنوني للأسعار، خاصةً السلع الأساسية- خاصةً الغذائية والتي تهم الطبقات الفقيرة والشعبية- ومع ثبات الأجور لحوالي ستة ملايين موظف حكومي بالإضافة إلى حوالي ٢ مليون عاطل عن العمل زادت حدة الفقر وزاد عدد الفقراء، والمسئول عن ذلك السياساتُ الاقتصاديةُ الفاشلة، التي لا تقيم اعتبارًا لمحدودي الدخل والفقراء؛ لأنها معنيةٌ بالأساس بمصالح الطبقة العليا من رجال الأعمال والبيروقراطية الفاسدة.

عجز الموازنة الكارثة

مشكلة العجز في الموازنـة الحكومية السنوية من المشكلات المزمنـة في الموازنة المصرية باستثنـاء السنوات من عـام ٩٥ وحتـى ٩٨، وقـد بلغ الحجـز ٢,٨ مليـار جنيه عـام ٩٧/ ٩٨، ووصـل إلى ٢٨ مليار عـام ٢٠٠٢/ ٢٠٠٣، أي أن العجز ارتفع إلى عشرة أمثـال في أقـل مـن خمس سنـوات، وتصل الكارثة عـام ٢٠٠٤/ ٢٠٠٥ ليصل العجـز إلى ٦٠ مليـار جنيـه، أي عشريـن مثلاً بـالمقارنة بعام ٩٧/ ٩٨، ولا يُتوقع توقف العجز مـن أن يتصاعـد بصورة جنونيـة، وأول تـأثير لذلـك هو توقف الحكومة عن تقـديم الخدمات الأساسية لجمهـور النـاس، وثـاني هـذه الأخطـار هو ارتفـا ع المتواصل للدين العام الـذي جاوز ٥٠٠ مليـار جنيـه ٢٠٠٥؛ مما يزيد فقر الفقـراء ويهدد التنمية ومستقبلها في مصر.

الدين العام

نتيجـةً للعجـز المتزايد سنويا ارتفع الديـن المحلي فقط من ٢١٧ مليـار جنيـه ١٩٩٨ حتـى وصـل إلى ٤٢٥٠ مليار جنيهٍ تقريبًا عـام ٢٠٠٤، وينمو الدين المحلي بمعـدل متزايد سنويا نتيجـةً لعجز الموازنة السنوي واضطـرار الحكومة إلى الاعتماد على الاقتراض المحلي.

أمـا الدين الخارجي فقـد تخلصت مصر من نحو ٥٠ ٪ منه مكافـأةً لها على موقفهـا من حرب الخليج؛ ليصـل إلى أقل من ٢٦ مليار دولار عـام ٩٧، وظلت مصر مسيطرةً حتى لا يزيد إلى عـام ٢٠٠١، وفوجئنا بالسندات الدولاريـة وتكلفتها الباهظة؛ ممـا أدى إلى ارتفاع الديـن الخارجي ليجـاوز ٣٠ مليار دولار ونخشى من المزيد.

مناخ الاستثمار

أدت السياسات الاقتصادية الحكومية وانتشار البيروقراطية والفساد إلى وجود مناخ عام طارد للاستثمار، فما زال هناك جمود الأداء البيروقراطي وتعدد الإجراءات والاشتراطات، ووجود فترات تأخير طويلة لإعطاء الموافقات التي تطلب من أصحاب المشروعات، وما زال قانون الجمارك يتسم بعدم الكفاءة والبيروقراطية والتباطؤ الشديد في الإفراج عن السلع الواردة أو المصدرة.

وعلى الرغم من أن قانون الضرائب الجديد قام ببعضٍ الإصلاحات فلا زالت هناك إعفاءاتٌ لا داعيَ لها وتخلٌ بالمساواة.. مثل فرض ضرائب على عمال التراحيل واليومية، وإعفاء ناتج أرباح الأوراق المالية الناتج من التعامل في البورصة، ويحتاج القانون إلى إصلاح آخر؛ لأنه خفض ضرائب الشركات المساهمة في حين ألغى الإعفاء المعطَى لأصحاب المهن من مهندسين وأطباء ومحاسبين.. كل هذه العوامل تؤدي إلى عدم توافر الثقة في إدارة السياسات الاقتصادية، وعدم توافر الثقة في القائمين على السياسة الاقتصادية بعد شيوع الفساد في كافة القطاعات.

رؤيتنا للإصلاح

– تحسين مناخ الأعمال لجذب المزيد من الاستثمارات اللازمة للتنمية ومناخ الأعمال، يشمل تبسيط وتطوير النظم الجمركية، بقانون عادل للضرائب، محفزٍ للاستثمار الإجراءات والتراخيص اللازمة للمشروعات والمعلنة والميسورة، وعلى رأس هذه البنود المسئولون عن إدارة المجتمع، وقد سادت في المجتمع شيوع

عدم الثقة في السياسات الاقتصادية وعدم الثقة في القائمين عليها، وهذا يمثل أهم أوجه الضعف في مناخ الأعمال، ومن هنا فإنه يجب أولاً توافر الثقة كبداية لتحسين مناخ الاستثمار وتطبيق ذلك بإصدار قانون محاكمة الوزراء أثناء وجودهم في الوزارة؛ تنفيذًا للمادة (١٥٩) من الدستور.

– ترشيد الإنفاق الحكومي، وأن يكون المسئول هو القدوة، ووقف الصرف خارج الموازنة، ومحاسبة من يرتكب ذلك، خاصةً وأن الإنفاق خارج الموازنة فاقَ ١٠ مليارات جنيه، وهذا أمرٌ لا يحدث في أي دولة تحترم الدستور والقانون في العالم.

– وضع برنامج زمني لبيان كيفية سداد الدين المحلي من مصادر حقيقية دون تأثير على الخدمات المقدمة للمواطنين أو ضياع حقوقهم لدى هيئة التأمين والمعاشات.

– إطلاق الوقف الخيري، وتعديل قانون رقم ٤٨ لسنة ١٩٤٦ والقوانين المعدلة له؛ تحقيقًا للمشاركة الشعبية في التنمية، وتخفيفًا عن الموازنة العامة للدولة ربما يساعد في تخفيف حدة البطالة.

– إنشاء مؤسسة أهلية في كل محافظة للزكاة وإنفاقها في مصارفها الشرعية؛ حتى تضمن حدًا مناسبًا لمستوى معيشة الفقراء، ويمكن الاستفادة من أموال الزكاة لإقامة مشروعات للحد من البطالة، والفائض من كل محافظة يتم الاستفادة به بمشروعات تؤمِّن على مستوى البلاد لسد احتياجات الفقراء والمحتاجين.

– الاستفادة والتكامل مع العمق العربي والإسلامي والإفريقي، وإقامة مشروعات مشتركة برءوس أموال عربية؛ تمهيدًا للوحدة الاقتصادية العربية.

الإصلاح الاجتماعي

الحقوق التأمينية والتقاعدية

تُعد أنظمة التأمين الاجتماعي من الأنظمة المهمة والرئيسة في أي دولة في العالم؛ وذلك لما تمثله من استمرارية الدخل، خاصةً في حالات الإصابة، والعجز، والوفاة؛ ونظرًا لأن أنظمة التأمينات والمعاشات إحدى الركائز الأساسية لمحدودي الدخل، ولأن كافة الحكومات السابقة والحالية كل همها هو الاستيلاء على أموال المعاشات لسد عجز الموازنة العامة للدولة، دون التفكير في بدائل أخرى، كضغط الإنفاق والحد من الإسراف وغيرها.

وأهم مشاكل نظام التأمين الحالي:

– تعدد قوانين التأمين الاجتماعي.

– نظام التأمين الاجتماعي الصادر بالقانون رقم ٧٩ لسنة ١٩٧٥، والخاص بالعاملين في الدولة.

– نظام التأمين الاجتماعي على أصحاب الأعمال ومَن في حكمهم الصادر بالقانون رقم ١٠٨ لسنة ١٩٧٦.

– نظام التأمين الاجتماعي الشامل الصادر بالقانون رقم ١١٢ لسنة ١٩٨٠.

– نظام التأمين الاجتماعي على عمل المصريين العاملين في الخارج الصادر بالقانون رقم ٥٠ لسنة ١٩٧٨.

– أنظمة التأمين الخاصة البديلة وينظمها القانون رقم ٦٤ لسنة ١٩٨٠.

– التغطية الفعلية للأنظمة القائمة أقل من المستهدف "عدد المؤمَّن عليهم ١٨ مليونًا"؛ بسبب عدم الاشتراك فيها أو الاشتراك بأجور أقل.

- صدور العديد من الأحكام بعدم دستورية بعض نصوص قانون التأمين الاجتماعي الصادر بالقانون رقم ٧٩ لسنة ١٩٧٥، فضلاً عن أن العديد من أحكامه محل للطعن بعدم الدستورية.

- تزايد حجم المديونية المستَحَقّة على الخزانة العامة لصالح الهيئة المصرية للتأمين.

- تراكم مديونيات بعض الجهات خاصةً بعض المؤسسات الصحفية وبعض شركات قطاع الأعمال العام والخاص، وتراكم المديونيات لفترة طويلة ولا تسدد لصندوق التأمين الاجتماعي.

- تلتزم الهيئة القومية للتأمين بإيداع قائمة إيراداتها وإحتياطاتها النقدية ببنك الاستثمار القومي، وذلك طبقًا لنص المادة (٦٢٥) من القانون رقم ١١٩ لسنة ١٩٨٠، بإنشاء بنك الاستثمار القومي، كما تلتزم بألا تستثمره في أي وجه من الوجوه إلا بعد موافقة مجلس إدارة البنك.

وهذا الوضع يتنافى مع كون هذه الأموال ملكيةً خاصةً لأفراد المجتمعٍ، وحقهم في أدائها بصورة كاملة بما يحقق مصالحهم وينمي مدخراتهم.

الحلول المقترحة

- تجميع أنظمة التأمين الاجتماعي القائمة في قانون واحد، وتخفيض فصول مستغلة لتغطية كل فئة من الفئات التي تغطيها الأنظمة القائمة، ويراعى في القانون عدم تجاهل الجوانب الدستورية والقانونية والحقوق الحالية لأصحاب المعاشات الموجودة حاليًا في القانون، مع الدراسة الاقتصادية

والفنية حتى نحقق الاستفادة القصوى لمحدودي الدخل.

- رفع كفاءة الأجهزة الحالية في الصرف والتحصيل ودعمها تشريعيا للحصول على مستحقاتها المتأخرة لدى جهات القطاع العام والخاص.

- اقتراح نظم اختيارية بمنح معاشات إضافية يمول من اشتراكات المستفيدين من النظام فقط.

- إعادة النظر في قانون بنك الاستثمار القومي، بما يسمح للهيئة القومية للتأمين بإيداع احتياطيات في الحسابات التي تحقق لها أعلى العوائد بالبنوك المصرية، وأدائها كليا بنفسها بالاستعانة بخبرات محلية وعالمية.

- عقد اتفاقيات مع دول العالم، خاصةً التي يعمل بها عدد كبير من المصريين العاملين في الخارج؛ بهدف عدم الازدواج التأميني، والمحافظة على حقوقهم التأمينية.

- تيسير صرف المعاش للمواطنين والتوسع في خدمة توصيل المعاشات لكبار السن والمرضى في منازلهم، ودراسة إمكانية عمل بعض مكاتب الصرف فترة مسائية على مستوى الجمهورية.

الناحية الصحية والبيئية

تُعد الرعاية الصحة أحد حقوق الإنسان الاجتماعية الأساسية، ويكفل الدستور هذا الحق في المادتين ١٦، ١٧، كما تكفلها التزامات البلاد القانونية النابعة من انضمامها للمواثيق الدولية المعنية، وخاصةً العهد الدولي الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية (المادتان ٩، ١٢).

ونحن نعتقد أن الصحة هي نتاج لعوامل اقتصادية واجتماعية متداخلة، تختص بمجتمع معين، وتنطوي على ظروف بيئية وتعليمية واقتصادية متعددة.

أهم سبل العلاج

- ربط الاهتمام الصحي والبيئي بالإسلام، ويتم ذلك عن طريق الإعلام "فالمؤمن القوي خير وأحب إلى الله من المؤمن الضعيف"، والنظافة خير من الإيمان.
- حصر العوامل التي تؤدي إلى زيادة الأمراض ووضع خطة شاملة لمواجهتها.
- إعادة الهيكلة الصحية والبيئية لكثير من المناطق والأحياء، كتوفير بالوعات الصرف، وإعداد تصور للقضاء الفوري على القاذورات.
- نشر التوعية الصحية عند المواطنين (إذاعة- تلفاز- جرائد ومجلات)..
- وضع قوانين صارمة ومحاسبة المقربين من مسئولين ومواطنين عند المخالفات.
- العمل على بناء أماكن ومنتجعات صحية وبيئية ودفع المواطنين إلى الهجرة إليها، مع توفير كل الوسائل المتاحة لإزالة المشكلات (العمل- التعليم- الصحة- السكن..).
- إزالة كل المعوقات التي تؤدي إلى زيادة الأمراض وتساهم في زيادة الوعي الصحي.
- زيادة عدد الملاعب الرياضية على مستوى الأحياء ودفع المواطنين إلى الاهتمام بالجانب الرياضي على المستوى الشخصي.

- عمل دورات طبية للمواطنين (إسعافات أولية) من باب التخفيف من أعباء الدولة.
- زيادة بناء المستشفيات بمواصفات صحية سليمة، مع توفير كافة الوسائل التي تمنح المواطنين رعايةً متكاملةً.
- التوسع في نقل تكنولوجيا تصنيع الدواء وتشجيع تصنيعه محليًا؛ للتغلب على مشكلة ارتفاع الأسعار.
- العمل على توفير مظلة التأمين الصحي الشامل لكل المواطنين (علاجًا ودواءً).
- التوسع في إنشاء مراكز الأمومة والطفولة.
- العمل على التوسع في بناء المستشفيات المتخصصة.
- التوزيع العادل للمراكز العلاجية في أنحاء البلاد، وعدم قصرها على أماكن دون أخرى.
- الاهتمام بالريف والأماكن النائية من الناحية الصحية، مع توفير الحوافز المادية للأطباء العاملين فيها.
- الاهتمام بإرسال بعثات للأطباء والمتخصصين في مجال الصحة والبيئة للدول المتفوقة فيها.
- التوافق بين وزارتَي الصحة والزراعة لوضع خطة للقضاء على التلوث بأنواعه المختلفة.
- وضع قوانين صارمة لمواجهة حالات التخريب المتعمد على المستوى الصحي والزراعي.
- عمل إدارات متخصصة لمواجهة كل ما يعود على المواطنين بالضرر البالغ.
- ترشيد أنماط الاستهلاك في الطعام والدواء بشكل يؤدي إلى تقليل الإصابة بالأمراض.

- فصل الميزانية الخاصة بالتطوير والتجديدات، وشراء الأجهزة عن الميزانية الخاصة بالعلاج والأدوية والعمليات والأجور الخاصة بالعاملين.

- فرض ضريبة معينة على بعض الأنشطة الترفيهية والخدمية تُرصد لعملية التطوير والتحديث، ورصد كل الميزانية المخصصة للعلاج لإنفاقها على أوجه العلاج والأجور فقط.

- اتخاذ آليات لترشيد استهلاك الدواء والقضاء على ظاهرة الاستنكار لدواء التأمين الصحي؛ وذلك بتقديم قائمة أدوية تجدد، وتعتمد سنويًا من خلال مؤتمر عام يُعقد سنويًا يُخصص لهذا فقط وتقليد بعض الدول المتقدمة في طريقة تقديم الدواء من خلال عبوات يستحيل بيعها.

- وضع لائحة جديدة لتوزيع الحوافز والمكافآت وطريقة احتساب النقاط الخاصة بالعمل، وذلك من خلال مؤتمر يُعقد كل سنتين يشارك فيه جميع الأطباء العاملين بالتأمين.

- وضع لائحة جديدة بتشكيل مجالس إدارات هيئات التأمين الصحي على مستوى المستشفيات والقطاعات والتأمين نفسه؛ بحيث تتوازن في هذه المجالس المقاعد بين مَن يمثل المريض والطبيب المعالج والمجتمع والدولة؛ حتى لا ينفرد رئيس كل قطاع أو مستشفى بمعظم الإجراءات والقرارات.

- التوسع في شراء الخدمة الطبية لمرضى التأمين الصحي، من خلال معظم المستشفيات الخاصة والاستثمارية، مع وضع لوائح متدرجة للتعاقدات مع هذه المستشفيات ووضع برنامج للمتابعة والمراقبة والمحاسبة.

- العمل على وضع نظام تأمين صحي عام لكل المواطنين؛

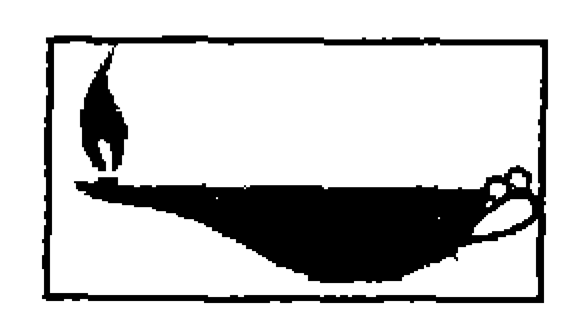
بحيث يبدأ هذا النظام من خلال طبيب الأسرة والمجتمع ثم التدرج المعترف به عالميا بحيث تُصبح جميعُ المستشفيات الموجودة بمصر قادرةً على تقديم خدمة طبية صحية تتناسب مع قدرتها وإمكانياتها، وليبدأ ذلك في محافظات قليلة العدد أو متوسطة العدد على سبيل التجربة الأولى، ويتم ذلك من خلال مؤتمرات يشارك فيها كل ذوي الشأن.

عمار علي حسن

يحمل عمار علي حسن، المولود في عام ١٩٦٧، درجة الدكتوراه في العلوم السياسية، ويعمل مديرا لمركز أبحاث ودراسات الشرق الأوسط، بوكالة أنباء الشرق الأوسط، ويكتب بانتظام مقالات في صحيفتي "روز اليوسف" و"المال" المصريتين، و"البيان" الإماراتية و"صدى البلد" اللبنانية، وبشكل متقطع في "الأهرام" و"الحياة" و"القدس العربي" و"القاهرة" و"الأهرام ويكلي"، علاوة على العديد من الدوريات العربية.

صدرت له عدة كتب هي "الصوفية والسياسة في مصر" و"النص والسلطة والمجتمع: القيم السياسية في الرواية العربية" و"ممرات غير آمنة: تهديد الراديكاليين الإسلاميين لوسائط نقل الطاقة" و"وزارة العدل المصرية: سيرة مؤسسية" و"التفكيك ومسار البنى الاجتماعية التقليدية" و"التكافؤ الاقتصادي والديمقراطية"، و"العلاقات المصرية-الخليجية".

صدرت له أعمال إبداعية عبارة عن روايتين هما "حكاية شمردل" و"جدران المدى" ومجموعتين قصصيتين هما "عرب العطيات" و"أحلام منسية".





مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان

أولا: قضايا الإصلاح:

١- **نحو قانون ديمقراطي لإنهاء نظام الحزب الواحد:** اعداد وتحرير: عصام الدين محمد حسن.
٢- **نحو دستور مصري جديد:** إشراف وتقديم صلاح عيسى، تحرير معتز الفجيري.
٣- **الانتخابات والزبائنية السياسية في مصر- تجديد الوسطاء وعودة الناخب:** د.سارة بن نفيسة، د.علاء الدين عرفات، تقديم السيد ياسين، نبيل عبد الفتاح.
٤- **نزاهة الانتخابات واستقلال القضاء:** تقديم المستشار يحيى الرفاعي، إعداد وتحرير سيد ضيف الله.

ثانيا: مناظرات حقوق الإنسان:

١- **ضمانات حقوق الإنسان في ظل الحكم الذاتي الفلسطيني:** منال لطفي، خضر شقيرات، راجي الصوراني، فاتح عزام، محمد السيد سعيد (بالعربية والإنجليزية).
٢- **الثقافة السياسية الفلسطينية- الديمقراطية وحقوق الإنسان:** محمد خالد الأزعر، أحمد صدقي الدجاني، عبد القادر ياسين، عزمي بشارة، محمود شقيرات.
٣- **الشمولية الدينية وحقوق الإنسان- حالة السودان ١٩٨٩ - ١٩٩٤:** علاء قاعود، محمد السيد سعيد، مجدي حسين، أحمد البشير، عبد الله النعيم، أمين مكي مدني.
٤- **ضمانات حقوق اللاجئين الفلسطينيين والتسوية السياسية الراهنة:** محمد خالد الأزعر، سليم تماري، صلاح الدين عامر، عباس شبلاق، عبد العليم محمد، عبد القادر ياسين.
٥- **التحول الديمقراطي المتعثر في مصر وتونس:** جمال عبد الجواد، أبو العلا ماضي، عبد الغفار شكر، منصف المرزوقي، وحيد عبد المجيد.
٦- **حقوق المرأة بين المواثيق الدولية والإسلام السياسي:** عمر القراي، أحمد صبحي منصور، محمد عبد الجبار، غانم جواد، محمد عبد الملك المتوكل، هبة رؤوف عزت، فريدة النقاش، الباقر العفيف.
٧- **حقوق الإنسان في فكر الإسلاميين:** الباقر العفيف، أحمد صبحي منصور، غانم جواد، سيف الدين عبد الفتاح، هاني نسيرة، وحيد عبد المجيد، غيث نايس، هيثم مناع، صلاح الدين الجورشي.
٨- **الحق قديم- وثائق حقوق الإنسان في الثقافة الإسلامية:** غانم جواد، الباقر العفيف، صلاح الدين الجورشي، نصر حامد أبو زيد.
٩- **الإسلام والديمقراطية:** تحرير: سيد ضيف الله، تقديم: حلمي سالم.

ثالثاً: مبادرات فكرية:

١- **الطائفية وحقوق الإنسان**: فيوليت داغر (لبنان).
٢- **الضحية والجلاد**: هيثم مناع (سوريا).
٣- **ضمانات الحقوق المدنية والسياسية في الدساتير العربية**: فاتح عزام (فلسطين) (بالعربية والإنجليزية).
٤- **حقوق الإنسان في الثقافة العربية والإسلامية**: هيثم مناع (بالعربية والإنجليزية).
٥- **حقوق الإنسان وحق المشاركة وواجب الحوار**: د. أحمد عبد الله.
٦- **حقوق الإنسان- الرؤيا الجديدة**: منصف المرزوقي (تونس).
٧- **تحديات الحركة العربية لحقوق الإنسان**. تقديم وتحرير: بهي الدين حسن (بالعربية والإنجليزية).
٨- **نقد دستور ١٩٧١ ودعوة لدستور جديد**: أحمد عبد الحفيظ.
٩- **الأطفال والحرب- حالة اليمن**: علاء قاعود، عبد الرحمن عبد الخالق، نادرة عبد القدوس.
١٠- **المواطنة في التاريخ العربي الإسلامي**: د. هيثم مناع. (بالعربية والإنجليزية).
١١- **اللأجنون الفلسطينيون وعملية السلام- بيان ضد الأبارتايد**: د. محمد حافظ يعقوب (فلسطين).
١٢- **التكفير بين الدين والسياسة**: محمد يونس، تقديم د. عبد المعطي بيومي.
١٣- **الأصوليات الإسلامية وحقوق الإنسان**: د. هيثم مناع.
١٤- **أزمة نقابة المحامين**: عبد الله خليل، تقديم: عبد الغفار شكر.
١٥- **مزاعم دولة القانون في تونس!**: د. هيثم مناع.
١٦- **الإسلاميون التقدميون**. صلاح الدين الجورشي.
١٧- **حقوق المرأة في الإسلام**. د. هيثم مناع.
١٨- **دستور في صندوق القمامة**. صلاح عيسى، تقديم: المستشار عوض المر.
١٩- **فلسطين/ إسرائيل: سلام أم نظام عنصري**: مروان بشارة، تقديم: محمد حسنين هيكل.
٢٠- **انتفاضة الأقصى: دروس العام الأول**: د. أحمد يوسف القرعي.
٢١- **ثمن الحرية- على هامش المعارك الفكرية والاجتماعية في التاريخ المصري الحديث**: محمود الورداني.
٢٢- **الأيديولوجيا والقضبان-نحو أنسنة الفكر القومي العربي**: هاني نسيرة.
٢٣- **ثقافة كاتم الصوت**: حلمي سالم.
٢٤- **العسكر في جُبَّة الشيوخ- الأصولية الإسلامية قبل وبعد ١٩٥٢**: طلعت رضوان.
٢٥- **مشروع للإصلاح الدستوري في مصر**: عبد الخالق فاروق. تقديم: د. محمد السيد سعيد.
٢٦- **الثقافة ليست بخير**: أحمد عبد المعطي حجازي.
٢٧- **المثقف ضد السلطة**: رضوان زيادة.

رابعاً: كراسات ابن رشد:

١- **حرية الصحافة من منظور حقوق الإنسان.** تقديم: محمد السيد سعيد - تحرير: بهي الدين حسن.
٢- **تجديد الفكر السياسي في إطار الديمقراطية وحقوق الإنسان- التيار الإسلامي والماركسي والقومي.** تقديم: محمد سيد أحمد- تحرير: عصام محمد حسن (بالعربية والإنجليزية).
٣- **التسوية السياسية- الديمقراطية وحقوق الإنسان.** تقديم: عبد المنعم سعيد- تحرير: جمال عبد الجواد. (بالعربية والإنجليزية).
٤- **أزمة حقوق الإنسان في الجزائر:** د. إبراهيم عوض وآخرون.
٥- **أزمة "الكشح" - بين حرمة الوطن وكرامة المواطن.** تقديم وتحرير: عصام الدين محمد حسن.
٦- **يوميات انتفاضة الأقصى: دفاعا عن حق تقرير المصير للشعب الفلسطيني.** إعداد وتقديم: عصام الدين محمد حسن.

خامساً: تعليم حقوق الإنسان:

١- **كيف يفكر طلاب الجامعات في حقوق الإنسان؟** (ملف يضم البحوث التي أعدها الدارسون -تحت إشراف المركز- في الدورة التدريبية الأولى ١٩٩٤ للتعليم على البحث في مجال حقوق الإنسان).
٢- **أوراق المؤتمر الأول لشباب الباحثين على البحث المعرفي في مجال حقوق الإنسان** (ملف يضم البحوث التي أعدها الدارسون- تحت إشراف المركز- في الدورة التدريبية الثانية ١٩٩٥ للتعليم على البحث في مجال حقوق الإنسان).
٣- **مقدمة لفهم منظومة حقوق الإنسان:** محمد السيد سعيد.
٤- **اللجان الدولية والإقليمية لحماية حقوق الإنسان:** محمد أمين الميداني.
٥- **الإنسان هو الأصل- مدخل إلى القانون الدولي الإنساني وحقوق الإنسان:** عبد الحسين شعبان.
٦- **الرهان على المعرفة- حول قضايا تعليم ونشر حقوق الإنسان:** الباقر العفيف، وعصام الدين محمد حسن.
٧- **الأصيل والمكتسب- الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية:** علاء قاعود.
٨- **حقوقنا الآن وليس غداً- المواثيق الأساسية لحقوق الإنسان:** تقديم بهي الدين حسن، ومحمد السيد سعيد.
٩- **حقوق النساء- من العمل المحلي إلى التغيير العالمي:** د. آمال عبد الهادي.

سادساً: اطروحات جامعية لحقوق الإنسان:

١- **رقابة دستورية القوانين- دراسة مقارنة بين أمريكا ومصر:** د.هشام محمد فوزي، تقديم د. محمد مرغني خيري. (طبعة أولى وثانية).
٢- **التسامح السياسي- المقومات الثقافية للمجتمع المدني في مصر:** :.هويدا عدلي.
٣- **ضمانات حقوق الإنسان على المستوى الإقليمي:** د. مصطفى عبد الغفار.

٤- **الصحفيون والديمقراطية في التسعينيات- طاقة ديمقراطية مهدرة:** فون كورف يورك، مراجعة وتحرير الترجمة مجدي النعيم، تقديم د. محمد السيد سعيد.

سابعا: مبادرات نسائية:

١- **موقف الأطباء من ختان الإناث:** آمال عبد الهادي/ سهام عبد السلام (بالعربية والإنجليزية).
٢- **لا تراجع- كفاح قرية مصرية للقضاء على ختان الإناث:** آمال عبد الهادي (بالعربيـــة والإنجليزية).
٣- **جريمة شرف العائلة:** جنان عبده (فلسطين ٤٨).
٤- **حدائق النساء- في نقد الأصولية:** فريدة النقاش.

ثامنا: دراسات حقوق الإنسان:

١- **حقوق الإنسان في ليبيا- حدود التغيير:** أحمد المسلماني.
٢- **التكلفة الإنسانية للصراعات العربية-العربية:** أحمد تهامي.
٣- **النزعة الإنسانية في الفكر العربي- دراسات في الفكر العربي الوسيط:** أنور مغيث، حسنين كشك، علي مبروك، منى طلبة، تحرير: عاطف أحمد.
٤- **حكمة المصريين:** أحمد أبو زيد، أحمد زايد، اسحق عبيد، حامد عبد الرحيم، حسن طلب، حلمي سالم، عبد المنعم تليمة، قاسم عبده قاسم، رؤوف عباس، تقديم وتحرير: محمد السيد سعيد.
٥- **أحوال الأمن في مصر المعاصرة:** عبد الوهاب بكر.
٦- **موسوعة تشريعات الصحافة العربية:** عبد الله خليل.
٧- **نحو إصلاح علوم الدين- التعليم الأزهري نموذجا:** علاء قاعود، تقديم: نبيل عبد الفتاح.
٨- **رجال الأعمال- الديمقراطية وحقوق الإنسان:** د. محمد السيد سعيد.
٩- **عن الإمامة والسياسة- الخطاب التاريخي في علم العقائد:** د. علي مبروك.
١٠- **الحداثة بين الباشا والجنرال:** د. علي مبروك.

تاسعا: حقوق الإنسان في الفنون والآداب:

١- **القمع في الخطاب الروائي العربي:** عبد الرحمن أبو عوف.
٢- **الحداثة أخت التسامح- الشعر العربي المعاصر وحقوق الإنسان:** حلمي سالم.
٣- **فنانون وشهداء (الفن التشكيلي وحقوق الإنسان):** عز الدين نجيب
٤- **فن المطالبة بالحق- المسرح المصري المعاصر وحقوق الإنسان:** نورا أمين.
٥- **السينما وحقوق الناس:** هاشم النحاس وآخرون.
٦- **الآخر في الثقافة الشعبية- الفولكلور وحقوق الإنســـان:** سيد إســـماعيل، تقـديم: د. أحمــد مرسي.
٧- **أكثر من سماء- تنوع المصادر الدينية في شعر محمود درويش:** سحر سامي.
٨- **المقدس والجميل-الاختلاف والتماثل بين الدين والفن:** د. حسن طلب.

٩- **أحزان حمورابي- قصائد من أجل حرية العراق:** إعداد حلمي سالم، تقديم: د. فريال جبوري غزول.
١٠- **دوائر لم تكتمل- كتابات حول الدراما السودانية:** السر السيد.

عاشرا: مطبوعات غير دورية:

١- " **سواسية** ": نشرة شهرية. [صدر منها ٦٥عددا]
٢- **رواق عربي:** دورية بحثية. [صدر منها ٣٧ عددا]
٣- **رؤى مغايرة:** مجلة غير دورية بالتعاون مع مجلة MERIP . [صدر منها ١١ عددا]
٤- **قضايا الصحة الإنجابية:** مجلة غير دورية بالتعاون مع مجلة Reproductive Health Matters
[صدر منها ٣ أعداد]

حادي عشر: قضايا حركية:

١- **العرب بين قمع الداخل .. وظلم الخارج:** تقديم وتحرير: بهي الدين حسن. (بالعربية والإنجليزية)
٢- **تمكين المستضعف:** إعداد: مجدي النعيم.
٣- **إعلان الدار البيضاء للحركة العربية لحقوق الإنسان:** صادر عن المؤتمر الدولي الأول للحركة العربية لحقوق الإنسان، الدار البيضاء ٢٣ - ٢٥ أبريل ١٩٩٩.
٤- **إعلان القاهرة لتعليم ونشر ثقافة حقوق الإنسان:** صادر عن مؤتمر قضايا تعليم ونشر ثقافة حقوق الإنسان: جدول أعمال للقرن الحادي والعشرين، القاهرة ١٣- ١٦ أكتوبر ٢٠٠٠.
٥- **إعلان الرباط لحقوق اللاجئين الفلسطينيين:** صادر عن المؤتمر الدولي الثالث لحركة حقوق الإنسان في العالم العربي، الرباط ١٠- ١٢ فبراير ٢٠٠١.
٦- **الكيل بمكيالين: مذكرة حول حقوق الشعب الفلسطيني:** مقدمة إلى لجنة حقوق الإنسان بالأمم المتحدة (باللغتين العربية والإنجليزية).
٧- **اعترافات إسرائيلية- نحن سفاحون وعنصريون:** إعداد: محمد السيد، ترجمة: سلاف طه.
٨- **إعلان القاهرة لمناهضة العنصرية:** (باللغتين العربية والإنجليزية).
٩- **قضايا التحول الديمقراطي في المغرب- مع مقارنة بمصر والمغرب:** أحمد شوقي بنيوب، عبد الرحمن بن عمرو، عبد العزيز بناني، عبد الغفار شكر، محمد الصديقي، محمد المدني، هاني الحوراني، تقديم: د. محمد السيد سعيد.
١٠- **جسر العودة- حقوق اللاجئين الفلسطينيين في ظل مسارات التسوية:** تقديم وتحرير عصام الدين محمد حسن.
١١- **يد على يد- دور المنظمات الأهلية في مؤتمرات الأمم المتحدة:** يسري مصطفى.
١٢- **عنصرية تحت الحصار- أعمال مؤتمر القاهرة التحضيري للمؤتمر العالمي ضد العنصرية:** تقديم وتحرير صلاح أبو نار.
١٣- **إعلان بيروت للحماية الإقليمية لحقوق الإنسان في العالم العربي** (بالعربية والإنجليزية).
١٤- **إعلان كمبالا: مستقبل الترتيبات الدستورية في السودان** (بالعربية والإنجليزية والفرنسية).
١٥- **إعلان باريس حول السبل العملية لتجديد الخطاب الديني.** (بالعربية والإنجليزية والفرنسية).

١٦- **الاستقلال الثاني: نحو مبادرة للإصلاح السياسي في الدول العربية** (بالعربية والإنجليزية).
١٧- **أولويات وآليات الإصلاح في العالم العربي** (بالعربية والإنجليزية).
١٨- **إعلان الرباط:** بيان **مؤتمر المجتمع المدني الموازي إلى "المنتدى من أجل المستقبل".** (بالعربية والإنجليزية)

ثاني عشر: إصدارات مشتركة:

أ) بالتعاون مع اللجنة القومية للمنظمات غير الحكومية:
١- **التشويه الجنسي للإناث (الختان)- أوهام وحقائق:** د. سهام عبد السلام.
٢- **ختان الإناث:** آمال عبد الهادي.

ب) بالتعاون مع المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية (مواطن)
إشكاليات تعثر التحول الديمقراطي في الوطن العربي. تحرير: د.محمد السيد سعيد، د. عزمي بشارة(فلسطين).

ج) بالتعاون مع جماعة تنمية الديمقراطية والمنظمة المصرية لحقوق الإنسان
من أجل تحرير المجتمع المدني: مشروع قانون بشأن الجمعيات والمؤسسات الخاصة.

د) بالتعاون مع اليونسكو
- **دليل تعليم حقوق الإنسان للتعليم الأساسي والثانوي** (نسخة تمهيدية).

هـ) بالتعاون مع الشبكة الأوروموتوسطية لحقوق الإنسان
- **دليل حقوق الإنسان في الشراكة الأوروبية- المتوسطية.** خميس شماري، وكارولين ستايني

و) بالتعاون مع منظمة أفريقيا / العدالة
- **عندما يحل السلام-موعد مع ثالوث الديمقراطية والتنمية والسلم في السودان: تحرير يوانس أجاوين، أليكس دوفال.**

* * *

هذا الكتاب

يشكل هذا الكتاب إضافة حقيقية للفكرة الديموقراطية فى مصر؛ وهى إضافة لأنها تتعامل بمسئولية وإبداع مع الإشكاليات الكبرى التى تواجه تطبيق الفكرة؛ وهى من جانب آخر "حقيقية" لأنها تضع الإسلاميين فى موضعهم كقوة سياسية لا يمكن تجاهلها ويتوقف على صلاحها -مع أمور أخرى لا تقل أهمية- صلاح الديموقراطية.

د. عبد المنعم سعيد

هذا الكتاب رغم اختلافنا مع بعض جزئياته البسيطة يمثل إضافة ثرية للمكتبة العربية في مجال الفكر السياسى وزادا أمينا للباحثين في شئون الحركات الإسلامية وهو جهد لا يسعنا جميعا إلا أن نتناوله شاكرين ومقدرين.

د. عبد المنعم أبو الفتوح
مكتب الإرشاد - الإخوان المسلمون

